filosofie

ALAIN de LIBERA

CEARTA UNIVERSALIILOR

De la Platon la sfârșitul Evului Mediu



AMARCORD

Această carte a fost editată cu sprijinul
MINISTERULUI FRANCEZ AL AFACERILOR EXTERNE ŞI AL AMBASADEI FRANŢEI ÎN ROMÂNIA
precum şi cu sprijinul
FUNDAŢIEI SOROS PENTRU O SOCIETATE DESCHISĂ

ALAIN DE LIBERA

CEARTA UNIVERSALIILOR

De la Platon la sfârşitul Evului Mediu

Traducere de
ILIE GYURCSIK
şi
MARGARETA GYURCSIK



EDITURA AMARCORD
Timişoara, 1998

1

O problemă saturată

În 1845, Academia de științe morale și politice scotea la concurs alcătuirea unei istorii a filosofiei scolastice, premiul fiind obținut de Barthélemy Hauréau (1812–1886). Interesul pentru Evul Mediu era de dată recentă. Victor Cousin publicase cu puțin timp în urmă *Operele inedite* ale lui Abélard (1836), cărora le va adăuga, nu peste multă vreme, *Petri Abelárdi Opera* (1849), lucrare editată împreună cu Charles Jourdain (1817–1886). Viziunea istorică a Academiei, foarte precisă, era cea a lui Victor Cousin ; programul narativ pe care îl impunea era la fel de precis. Volumul de istorie a filosofiei scolastice trebuia să se limiteze la „marea epocă" (secolele XIII și XIV), să acorde „o atenție deosebită" conflictului între realiști, conceptualiști și nominaliști, să caute „partea de eroare și mai ales partea de adevăr pe care aceste sisteme și aceste școli puteau să le conțină", „să extragă din ele ceea ce mai putea fi încă folosit de filosofia timpului nostru", în sfârșit, „să se închidă în domeniul filosofiei propriu-zise și să rămână străin domeniului teologiei, atât cât o permitea legătura strânsă dintre aceste două științe în Evul Mediu". Vom lăsa deoparte problemele privind frontiera între discipline și întrebările referitoare la periodizare, pentru a ne ocupa de esențial : încă de la primele sale începuturi în Franța, dacă nu chiar în lume, istoria filosofiei medievale s-a întâlnit cu ceea ce se numește *cearta universaliilor*. Afirmând că filosofia, ce se mai numea încă în vremea aceea *scholastică* se afla „pe de-a-ntregul în cearta dintre nominalism și realism", la care se adăuga „conceptualismul" în calitate de arbitru sau în caz de recurs – terț indispensabil în acea epocă a „liniei de mijloc" intelectuale, realizată de domnia lui Louis-Philippe în politică – Victor Cousin prelungea un gest fondator datând din anul XI al Republicii, când ideologul

J.-M. Degérando făcea un apel la reevaluarea „marii discuții între Realiști și Nominaliști" care, după opinia sa, releva „noile figuri dobândite de filosofiile lui Platon, Aristotel și Zenon"[1]. Astfel, această lungă ceartă medievală dădea la iveală o alta, interminabilă, la fel de veche ca filosofia însăși, în fapt o istorie greacă, o istorie a Academiilor, Liceelor și Porticurilor, continuată în latina Școlii.

Începând cu Victor Cousin, lucrurile s-au schimbat. Evul Mediu și-a cucerit libertatea : *scholastica* și-a pierdut *h*-ul și a rămas doar o etichetă : istoria și-a apropriat noi obiecte, dintre care cearta universaliilor nu este decât un subansamblu. Credem totuși că, dincolo de reînnoirea metodelor, a concepțiilor și a stilurilor, Degérando a avut parțial dreptate. Propunând cititorului o carte despre cearta universaliilor *de la Platon până la sfârșitul Evului Mediu,* vrem să argumentăm o teză simplă : problema medievală a universaliilor este o figură a disputei care, începând din Antichitatea târzie, opune și în același timp unește platonismul și aristotelismul.

Disputa aceasta mai durează încă. Există și astăzi „nominaliști" și „realiști". Dar nu acest lucru ne interesează aici. Cartea de față este o carte de istorie. Ea are un obiect, o metodă și o presupoziție. Cele trei sunt legate între ele.

Probleme de metodă

Demersul nostru presupune o anumită concepție despre Evul Mediu și despre istoria filosofiei medievale. Ea poate fi rezumată într-o formulă, *translatio studiorum* și explicitată în câteva fraze. Filosofia nu a murit în 529, o dată cu închiderea ultimei școli filosofice păgâne de către împăratul Imperiului Roman de Răsărit Iustinian, ci a început un lung transfer, o lungă migrație *(translatio)* spre Orientul musulman mai întâi, spre Occidentul creștin mai

[1] Cu privire la toate acestea, cf. J. Jolivet, „Les études de philosophie médiévale en France de Victor Cousin à Etienne Gilson", în *Gli studi di filosofia medievale fra otto e novecento. Contributo a un bilancio storiografico.* Atti del convegno internazionale Roma, 21–23 settembre 1989, a cura di R. Imbach e A. Maierú („Storia e Letteratura",179), Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1991, p. 3–7.

apoi[2]. În aceste călătorii succesive unde se înșiruie capitalele cunoașterii și centrele de studii *(studia)*, de la Atena la Bagdad, de la Bagdad la Cordoba, de la Cordoba la Toledo, apoi la Paris, Oxford, Köln sau Praga, filosofia greacă a vorbit rând pe rând, prin traducătorii săi, araba și latina ; câte ceva a rămas, multe lucruri s-au pierdut, altele s-au adăugat fără a fi fost vreodată rostite mai înainte. A face istoria unei probleme înseamnă, așadar, a urma o traiectorie epistemică reală, a vedea formându-se rețele, distribuindu-se, desfăcându-se, recompunându-se un anumit număr de elemente, înseamnă a examina *alunecările*, *recurențele*, dar și *faptele de structură* determinate de starea corpusurilor accesibile.

Această istorie indisolubil doctrinală și literară se întinde pe o durată lungă, cu atât mai lungă cu cât refuză orice despărțire *filosofică* între Antichitatea târzie și Evul Mediu. Ce metodă impune acest amplu cadraj? Cea dictată de natura însăși a obiectului studiat. Așa cum o înțelegem aici, *problema universaliilor* nu e o problemă filosofică eternă, o întrebare ce traversează istoria dincolo de „rupturile epistemologice, revoluțiile științifice și alte schimbări de *επιστημη*" : e un revelator al acestor schimbări – dacă poate fi vorba de schimbări. Istoria unui obiect nu e o stare a problemei într-o perioadă dată. Nu există nici perioadă, nici problemă date. Există probleme *durabile*, prin aceea că *își creează propria lor durată*.

Fie deci *problema* universaliilor. Sarcina istoricului nu e de a prezenta, de a reformula, de a reconstitui răspunsurile ce i s-au dat succesiv, ci de a se întoarce la datele textuale, la structurile argumentative, la schemele conceptuale și la interferențele de câmpuri teoretice pe care le acoperă și le desemnează această denumire. Se poate desigur defini ce este nominalismul pentru cutare filosof contemporan – vom spune, de exemplu, că pentru N. Goodman, este „refuzul de a admite orice entitate alta decât

---

[2] Cu privire la concepția despre istoria filosofiei medievale ca *translatio studiorum*, cf. A. de Libera, *La Philosophie médiévale*, („Premier Cycle"), Paris, PUF, 1993. Cu privire la tema medievală *translatio studii*, cf. S. Lusignan, „La topique de la *translatio studii* et les traductions françaises de textes savants au XIV[e] siècle", în G. Contamine (ed.) *Traduction et Traducteurs au Moyen Age. Actes du Colloque international du CNRS organisé à Paris Institut de recherche et d'histoire des textes, les 26–28 mai 1986* („Documents, études et répertoires publiés par l'Institut de recherche et d'histoire des textes"), 1989, p. 303–315; F.J. Worstbrock, „Translatio artium. Über die Herjunft und Entwicklung einer kulturhistorischen Theorie", *Archiv für Kulturgeschichte*, 47 (1965), p. 1–22; A. G. Jongkees, „*Translatio studii:* les avatars d'un thème médiéval", în *Miscellanea Mediaevalia in memoriam Jan Frederik Niemeyer*, Gröningen, 1967, p. 41–51.

individuală". Se pot apoi împărţi cu uşurinţă filosofii medievali pornind de la un astfel de refuz. Dar nu aceasta e problema noastră. Sarcina noastră constă în a defini reţelele conceptuale care, de-a lungul travaliului istoric de reapropriere a platonismului şi a aristotelismului în Evul Mediu, au dat naştere *figurilor* medievale ale disputei Aristotel – Platon. Nu se poate ajunge la problema universaliilor abordând-o ca pe un poem epic medieval şi povestindu-i gestaţia. Care este, în aceste condiţii, obiectul cărţii de faţă? A răspunde la această întrebare înseamnă a arăta în acelaşi timp singularitatea sa şi metoda pe care o implică.

Să revenim pentru o clipă la „conflictul între realişti, conceptualişti şi nominalişti", transformat de concursul din 1845 într-o temă centrală, dacă nu într-un obiect privilegiat. Se presupune că acest conflict circumscrie problema universaliilor, în măsura în care el reliefează conflictualitatea răspunsurilor date în Evul Mediu unei probleme precise: cea a statutului universaliilor. Cu toate acestea, e clar că fiecare răspuns nu e decât punerea în poziţie hegemonică a unuia dintre cele trei răspunsuri ce se pot da întrebării universaliilor, aşa cum este formulată istoric: universaliile sunt lucruri, concepte sau nume? Această întrebare pare naturală. *Cearta universaliilor* este un alt mod de a spune *lucrurile, conceptele şi cuvintele.* Totuşi, nu e nimic „natural" aici. Ceea ce constată istoricul filosofiei, deîndată ce abandonează problemele „eterne" în favoarea abordării în detaliu a corpusurilor filosofice şi a textului tradiţiilor interpretative, este faptul că structura problematică impusă universaliilor de tripla antantă a realismului, conceptualismului şi nominalismului e cea pe care scolastica Antichităţii târzii, respectiv cea neoplatonică din secolele V şi VI a impus-o mai întâi ca grilă de lectură Categoriilor lui Aristotel. Înainte ca medieviştii să se întrebe dacă „universaliile" sunt lucruri, concepte sau cuvinte, neoplatonicienii s-au întrebat ce anume sunt categoriile lui Aristotel: fiinţări (*'όντα*), noeme (*νοηματα*) sau sunete vocale (*φωναί*). În această situaţie, întrebarea ce se pune este de a şti cum, din ce motive şi prin ce iniţiativă această grilă a trecut de la categorii la universalii.

Dar întrebarea presupune să ştim de ce au intrat universaliile în zestrea ontologică a filosofiei. Răspunsul se dovedeşte simplu: pentru că un filosof neoplatonician născut la Tyr în anul 232 sau 233 al erei creştine, Porfir Fenicianul, elevul lui Plotin, a redactat un mic tratat intitulat *Isagoga* care, deşi numele său de

„Introducere“ nu o indică, era o prefață la *Categorii*, plasate pe atunci la începutul cursului de logică al lui Aristotel – *Organon*. Faptul e clar și bine cunoscut : „Se poate spune, fără teama de a greși, că datorită lui Porfir“, prin intermediul celui de al doilea traducător latin al său, Boetius (primul fiind Marius Victorinus, † 370), „principiile logicii au pătruns, încă din secolul al V-lea, și cu mult înainte de renașterea filosofiei lui Aristotel, în curentul gândirii occidentale“. Altfel spus, e de ajuns să știm despre ce vorbește Porfir pentru a ști ce erau în mintea sa obiectele teoretice numite în Evul Mediu „universalii“. Să ne oprim o clipă la rezumatul pe care traducătorul J. Tricot îl face opusculului lui Porfir : „*Isagoga* are drept obiect de studiu *quinque voces* (cele cinci voci sau denominații : genul, specia, diferența, propriul și accidentul) care joacă un mare rol în doctrina lui Aristotel, dar despre care operele Stagiritului nu furnizează decât scurte indicații“ Iată-ne în posesia unei liste. Universaliile sunt genul, specia, diferența, propriul și accidentul. Toți acești *termeni* figurează efectiv în operele lui Aristotel. Formularea lui J. Tricot nu e mai puțin particulară. Mai întâi, ea nu folosește termenul *universalii* – și, pe bună dreptate, căci el nu figurează în textul lui Porfir –, nici pe cel de *predicabile*, folosit atât de Porfir cât și de Aristotel ; ea folosește în locul lor o expresie *latină* a lui Boetius, moștenită de la Porfir însuși, care o folosește incidental[3] și de la

[3] *Isagoga* conține, de fapt, o secțiune (capitolul 7) intitulată: *Περὶ τῆς κοινωνίας τῶν πέντε φωνῶν*. Tricot traduce prin: „Despre caracterele comune celor cinci voci“; E.W. Waren prin: *Common Characteristics of the Five Predicables* (cf. *Porphyry the Phoenician*, „Isagoge“, The Pentifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1975, p. 48) – titlul din traducerea latină fiind... *De communitatibus omnium quinque universaliam*. Să fie oare Porfir „vocalist“? Totul ne îndreptățește s-o credem. Dar Textul începe cu o teză generală de o ambiguitate calculată: *Κοινὸν μὲν δή πάντων τὸ κατὰ πλειόνων κατηγορεῖσθαι*; Tricot o traduce prin: „Ceea ce este comun tuturor acestor noțiuni e faptul că sunt atribuite unei pluralități de subiecte“; Warren, prin: *All the predicables are predicated of many things*. Așa cum se întâmplă adesea, singura traducere riguroasă este cea a lui Boetius – *Commune quidem omnibus est de pluribus praedicari* – deoarece este nedeterminată. Redând grecescul *τὸ κατὰ πλειόνων* prin *omnibus* (tuturor), traducătorul latin nu ia poziție. Tricot rezolvă problema în sensul conceptualismului (ca și cum Porfir ar vorbi explicit despre *νοήματα*). Warren evită problema. Adevărul e că lecția grecească originală oscilează între „vocalism“ (*τῶν πέντε φωνῶν*) și vagul artistic (*μὲν δή πάντων*). De unde întrebarea simplă: în ce fel poate exista la Porfir o problemă a universaliilor? Răspunsul, după cum se va vedea, este și el simplu: vorbind ca logician (*λογικώτερον*). Porfir își interzice să-și trateze propria problemă. Iată dovada decisivă că a considera cele „cinci“ drept simple „voci“ (*φωναι*) ține de logică și nu constituie nici adevărata perspectivă asupra problemei universaliilor, nici cuvântul-cheie al gândirii lui Porfir. În acest sens, se poate spune că *Isagoga* conține o teorie a celor cinci voci și nu o teorie a universaliilor

comentatorii săi greci[4] care o generalizează : *quinque voces*, literal cele „cinci voci“ sau cele „cinci sunete“, ceea ce impune din capul locului o viziune „nominalistă“ pentru a nu spune „vocalistă“ asupra obiectului investigării (cea pe care o va ilustra în Evul Mediu Roscelin de Compiègne, reducând universaliile la niște simple *flatus vocis*). Prin aceasta, ea înlătură orice posibilitate de emergență a unei probleme a universaliilor : dacă genul, specia, diferența, propriul și accidentul sunt voci, întrebarea care se pune nu este „ce sunt universaliile“, deoarece această problemă este din capul locului rezolvată[5]. Care este atunci întrebarea? Și de ce s-o punem? Apoi, dacă presimțim că e necesar să știm ce sunt genul, specia, diferența, propriul și accidentul pentru a putea aborda studiul categoriilor, nu vedem de ce această cunoaștere e mai necesară decât o alta – cum ar fi de a ști ce înseamnă „a fi predicat“ sau ce este un nume, un termen, un subiect logic sau ontologic sau, *last but not least*, un *individ*. Altfel spus, natura legăturii între teoria universaliilor și teoria categoriilor nu e problematizată. În sfârșit, ne întrebăm cu atât mai mult de ce a fost necesară intervenția lui Porfir, când știm că Aristotel însuși a definit cu claritate, în mai multe împrejurări, ce înțelegea prin „termeni universali“ sau prin „predicabile“. Avem așadar aici un prim paradox : prezentarea *universaliilor* de către Porfir nu conține cuvântul „universalii“. Traducătorul său francez înlocuiește cuvântul care lipsește cu o expresie („cele cinci voci“) ce vehiculează o teză vocalistă (nominalistă) într-o frază unde ea nu se poate

---

[4] Doar la comentatorii lui Porfir, expresia „cele cinci voci“ folosită în titlul capitolului 7, se regăsește în titlul general al ansamblului tratatului. Astfel, de exemplu, în loc de titlul *Comentariu la Introducere*, cerut de enunțul obișnuit al tratatului profirian (ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΤΟΥ ΦΟΙΝΙΚΟΣ ΤΟΥ ΜΑΘΗΤΟΥ ΠΛΩΤΙΝΟΥ ΤΟΥ ΛΥΚΟΠΟΛΙΤΟΥ: „Introducerea lui Porfir Fenicianul, descipol al lui Plotin din Lycopolis“), comentariul lui Ammonius e desemnat prin ΑΜΜΩΝΙΟΥ ΕΡΜΕΙΟΥ ΕΞΗΓΗΣΙΣ ΤΩΝ ΠΕΝΤΕ ΦΩΝΩΝ.

[5] Acest prim paradox nu poate fi evitat, deoarece el exprimă direct proiectul teoretic (sau mai degrabă funcția propedeutică) a *Isagogei*. Așa cum notează J.-F. Courtine, perspectiva porfiriană înclină inițial spre nominalism – tendință pe care nu o dezminte, din acest punct de vedere, neoplatonismul târziu. Vezi asupra acestei chestiuni J.-F. Courtine, „Note complémentaire pour l'histoire du vocabulaire de l'être (Les traductions latines d'*οὐσία* et la compréhansion romano-stoïcienne de l'être)“, în P. Aubenque (ed.) *Concepts et Catégories dans la pensée antique* („Bibliothèque d'histoire de la philosophie“). Paris, Vrin, 1980, p. 33–87 (în special p. 39 și 47). Din acest punct de vedere, „problema universaliilor“ este prin urmare un corp străin în *Isagoga*, fapt confirmat de un al doilea paradox asupra căruia vom reveni mai târziu: Porfir formulează problema „sa“ doar pentru a o evita. Al treilea paradox, specific medieval, este că tradiția medievală nu a dispus multă vreme decât de „Vechea Logică“ *(Logica vetus)* pentru a trata o problemă pe care, după opinia lui Porfir însuși, logica nu putea, nici nu trebuia s-o asume ca atare.

aplica – o expresie ca „*Genul* este un cuvânt" fiind o expresie greșit formulată logic (o expresie corect formată neputând fi decât „*Gen* e un cuvânt"). În sfârșit, textul lui Porfir pare să dea o dublă utilizare teoriei aristotelice a predicabilelor : o dublă utilizare, e adevărat, de un tip straniu deoarece constă în a face să coabiteze cu definițiile aristotelice ale termenilor universali o definiție având drept obiect altceva decât avea în vedere Aristotel! La aceasta se adaugă un al doilea paradox : nu vedem cum o problemă a universaliilor se poate ivi dintr-un studiu „cu bună știință arid, dar foarte accesibil" (sic) al celor *cinci voci* sau denumiri, studiu despre care J. Tricot însuși subliniază că e parțial inspirat din „diferite pasaje ale *Topicelor* lui Aristotel"[6].

De unde provine deci „problema" care nu numai că a suscitat zece secole de discuții, dar a permis înflorirea tezelor filosofice puternice și coerente numite „nominalism" și „realism"? Poate din faptul că „problema universaliilor" acoperă o rețea de chestiuni care, în mișcarea complexă a exegezei *ansamblului corpusului aristotelic* s-au cristalizat în jurul *Isagogei* fără a fi toate enunțate de aceasta. În acest sens, ar trebui spus că *Arborele lui Porfir ascunde o pădure*. E teza ce o vom susține aici.

PROBLEMA UNIVERSALIILOR ȘI AFACEREA PIXURILOR

Înainte de a prezenta în detaliu ipoteza noastră de lucru, înainte de a expune programul de cercetare pe care aceasta îl determină, trebuie să ne debarasăm de iluzia *anistorică*. Afirmând că nu există acces imediat la problematica universaliilor, susținem că trebuie neutralizată *aparența transcendentală* ce revine, ineluctabil, la orizontul travaliului istoric. Orice cititor al unei cărți consacrate universaliilor este îndreptățit să reclame o enunțare simplă a problemei tratate, enunțare ancorată în metafizica sensului comun. E în joc posibilitatea unei traductibilități a filosofemelor și o

---

[6] Cu toate acestea, există o diferență fundamentală între Porfir și Aristotel. În *Topice*, Stagiritul studiază patru „predicabile": <1> definiția, <2> propriul, <3> genul și <4> accidentul; Porfir remaniază lista aristotelică adăugând specia, suprimând definiția și izolând diferența (integrată de Aristotel în studiul genului). Referitor la sensul și consecințele acestei remanieri, cf. A de Libera, „Introduction", *in* Porphyre, *Isagoge*, Trad. J. Tricot revăzută („Sic et Non"), Paris, Vrin, 1995.

continuitate a experienţei gândirii, susceptibile de a garanta orice dialog precum şi orice interpretare filosofică. Există, oare, o astfel de enunţare?

În introducerea sa la traducerea engleză a cărţii lui John Wyclif *De universalibus*, P. V. Spade încearcă să „ilustreze" problema universaliilor înainte de a o „enunţa cu precizie"[7]. Rapid circumscrisă, întrebarea filosofică generală se deschide spre o alternativă simplă : „Există sau nu universalii *în lume*? *Un* răspuns afirmativ este *realismul, un* răspuns negativ, *nominalismul*". Fără a hotărî încă dacă problema filosofică a universaliilor, astfel formulată, nu e redusă în mod exagerat (într-adevăr, unde să clasăm, din această perspectivă, realismul doctrinei husserliene a esenţelor care, împotriva lui Platon, îşi profesează nonexistenţa empirică sau *mundană*?), trebuie să ne oprim o clipă asupra exemplului ce o ilustrează.

Punctul de plecare ales de Spade este intuitiv şi perceptual. S-ar putea crede că nici nu se poate altfel într-o prezentare care, după cum se pare, acceptă tacit *punctul de vedere nominalist,* dar mai există şi alte motive pe care le vom examina în cele ce urmează – în primul rând legătura conceptuală şi istorică ce există între problematica universaliilor şi cea a percepţiei provenită din teza enunţată de Aristotel în *Analitica secundă,* conform căreia „deşi actul de percepţie are drept obiect individul, senzaţia are drept obiect universalul". Să revenim la situaţia descrisă de Spade : am în faţa mea două pixuri negre. Punctul crucial este : Câte culori văd? Există două răspunsuri la această întrebare. Primul : văd o singură culoare – negrul (blackness), care e „simultan distribuită celor două pixuri sau comună amândurora" – deci o singură şi aceeaşi culoare, deşi inerentă a două lucruri distincte şi prezentă în acelaşi timp în două lucruri diferite. Această poziţie, pe care Spade o numeşte „a crede în universalii" este realismul : a admite că „entităţi universale" cum ar fi negrul sunt distribuite tuturor lucrurilor care prezintă aceeaşi proprietate (în cazul de faţă, a fi negre) şi că, din această cauză, ele le sunt comune. La polul opus, evident, nominalistul e caracterizat drept cel ce *vede două negreli,* adică de atâtea ori câte pixuri. Două negreli care sunt asemănătoare, desigur, dar pe care „e de ajuns să le priveşti

---

[7] Cf. P. V. Spade, „Introduction", în *John Wyclif. On Universals* (Tractatus de universalibus), trad. A. Kenny, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. XV–XVIII.

pentru a vedea că nu sunt şi cu atâta mai puţin nu rămân *două* negreli". Astfel ilustrată, problema universaliilor e simplă: există sau nu două culori în pixurile lui P. V. Spade? „Realismul şi nominalismul sunt cele două răspunsuri principale la această întrebare."

Ne putem, desigur, mira de naivitatea trecerii de la percepţie la fiinţă, manifestată în răspunsul „realist". Dar dacă admitem că realismul şi nominalismul corespund în general unor „moduri de a vedea", trebuie să ne întrebăm totodată ce anume dovedeşte că realistul nu vede, ca toată lumea, două lucruri negre atunci când vede două lucruri negre. De fapt, chiar dacă s-ar dovedi că vederea unui realist e diferită de cea a muritorilor de rând, ar rămâne de explicat cum, prin simplul fapt că vede acelaşi negru în două lucruri negre, realistul ajunge să creadă că o aceeaşi entitate – negreala – este acum împărtăşită de aceste două lucruri. Aşa cum o prezintă Spade, psihogeneza „credinţei în entităţile universale" face din realism rezultatul unui simplu paralogism – asemenea copilului lui Piaget pentru care orice melc întâlnit pe marginea drumului este, din punct de vedere perceptual, nici mai mult nici mai puţin decât "Melcul", realistul, văzând negreala pretutindeni unde există lucruri negre, trage concluzia că există în fiecare aceeaşi „entitate universală".

Este suficientă această caracterizare? Ne îndoim. Nu e de ajuns să recunoaştem, împreună cu Spade, că e „greu de făcut să corespundă" *toate* teoriile filosofilor medievali cu modul său de a „ilustra" problematica universaliilor. Trebuie să ne întrebăm prin ce această ilustrare articulează în mod suficient problema explicării formării conceptelor generale şi pe cea a teoriei psihologice a percepţiei culorilor, şi dacă ea le articulează fără a pre-judeca răspunsul în întrebare.

După opinia noastră, exemplul lui Spade ilustrează o problematică nu numai gata constituită deja, dar presupusă ca fiind rezolvată filosofic sau, ceea ce e acelaşi lucru, sancţionată istoric atât în sensul nominalismului cât şi în cel al unei anumite interpretări a nominalismului. Graţie exemplului inocent al celor două pixuri, ne prefacem a crede că realistul vede *cu ochii săi* forma comună, că îi descoperă prezenţa în sensibil, aproape la suprafaţa obiectelor şi, în acelaşi timp, afirmăm că nominalistul vede lucrurile ca toată lumea, că aceste lucruri sunt asemănătoare

și că sfârșește prin a le percepe similitudinea. Apare însă o problemă : nominalismul medieval, cel puțin acela al lui Occam, nu e o filosofie a asemănării, nici teoria sa a universaliilor o anticipare a empirismului clasic.

Dacă teoria occamistă a originii universaliilor poate crea impresia că reia, într-un limbaj ciudat, dar la un nivel de teoretizare mai bine stăpânit, descrierea cauzală empiristă a formării concepțiilor generale după Aristotel (*Metafiz.* A, 1 și *Anal. post.*, II, 19), este clar <a> că o face cu ajutorul unor instrumente specifice care nu au prea mare legătură cu Aristotel și nici o legătură, sau aproape nici una, cu acelea ale empirismului clasic, și <b> că procesele pe care se străduiește să le descrie sunt de un alt ordin și au alte implicații decât scenariul perceptual prezentat în exemplul cu pixurile. Or, dacă există un termen comun nominalismului și realismului din epoca lui Occam sau a lui Duns Scotus, e vorba tocmai de ciudata și noua teorie a percepției ce le unește și le separă în același timp, și care face ca, pentru Scotus, *o singură percepție sensibilă* să fie suficientă pentru ca intelectul să poată forma conceptele universale corespunzătoare, iar pentru Occam, *un singur act de cunoaștere intelectuală abstractivă* a individului să fie suficient pentru ca spiritul să poată forma un concept specific despre sine, aplicabil tuturor celorlalte lucruri individuale maximal asemănătoare. Nu trebuie să pornim, prin urmare, de la ipoteza că o situație empirică simplă ne poate ajuta să înțelegem problemele tratate de vechea f losofie. Trebuie să încercăm să arătăm cum a ajuns ea însăși să le trateze.

NOMINALISMUL ȘI REALISMUL ÎN EVUL MEDIU SAU DESPRE CE VORBIM?

Dacă nu există o ilustrare intuitivă a problemei universaliilor, vom spune că este cel puțin posibil să definim ceea ce sunt nominalismul și realismul astăzi, apoi, în funcție de acest criteriu simplu, să vedem în ce măsură se poate vorbi de nominalism și realism în Evul Mediu.

Este un lucru ce poate fi făcut. Dar ar însemna, după opinia noastră, să repetăm pe terenul analizei greșeala comisă pe cel al abordării „naive".

În 1977, Paul Vignaux a formulat clar problema, distingând două metode de „abordare și delimitare a unui ansamblu de fapte intelectuale desemnate drept 'nominalism medieval'".

> Se pot concepe două moduri de a aborda și delimita un ansamblu de fapte intelectuale desemnate drept „nominalism medieval". S-ar putea accepta ca punct de plecare un concept de *nominalism* dobândit ulterior printr-o reflecție filosofică și, pornind de la acest concept, să se circumscrie într-un mod oarecum *a priori* câmpul medieval de cercetare. Pot fi cercetate, de asemenea, în mod nemijlocit datele pe care le cunoaștem cu privire la istoria culturii în Evul Mediu ; dacă găsim acolo opere ce apar ca fiind tipice pentru un *nominalism* semnalat prin acest termen de însăși această istorie, analiza respectivelor opere va duce la a propune *a posteriori* noțiunea de „nominalism medieval" (p. 293).

Prima metodă descrisă de Vignaux este cea pe care o respingem aici. De ce? Este desigur posibil să circumscriem un ansamblu de teze „nominaliste" în filosofia contemporană. Fiecare cunoaște cel puțin un slogan nominalist, de la acela al lui Goodman–Quine : „Nu credem în entitățile abstracte", la acela al lui Goodman *solo* : „Pentru mine, ca nominalist, lumea este o lume de indivizi". Deci, din acest punct de vedere, nominalismul poate fi caracterizat drept *o doctrină care nu recunoaște decât existența indivizilor*. Dar este oare această caracterizare suficientă? E de la sine înțeles că nu. Mai întâi, ea nu dă seamă de *sensul tehnic* atribuit de fiecare filosof nominalismului. Să luăm, pentru a ne limita la un singur exemplu, nominalismul lui Goodman. Sensul tehnic al „nominalismului" goodmanian nu este eliminarea entităților abstracte propăvăduită de... Goodman–Quine, ci eliminarea a tot ce nu „este" un individ. Or, și aici Goodman își are propriul drum de gândire : <1> acest individualism este instrumentat de „respingerea relației de apartenență în favoarea relației mereologice între părți și tot" (teza lui Goodman fiind că „doi indivizi compuși", ceea ce el numește *sume*, „nu diferă decât dacă cel puțin unul dintre atomii ce îi constituie diferă") ; <2> mereologia îi permite să nu elimine entitățile abstracte în favoarea doar a entităților concrete ; există la el un echivalent *nominalist* al proprietăților, ceea ce el numește *quale*, în același timp *individ* și „*entitate abstractă recurentă* pe care o regăsim" la o pluralitate de indivizi particulari concreți, în măsura în care face parte din ei în sensul mereologic al termenului.

Dacă, pornind de la acest concept prealabil de *nominalism,* ne străduim acum să „circumscriem *a priori* un câmp medieval de cercetare", nu vom obține nimic extraordinar. Dacă ne limităm la programul minimal enunțat în sloganuri, va trebui să constatăm că numeroși realiști medievali (adică filosofi medievali considerați în mod tradițional realiști de către istoriografie) profesează că lumea este o lume de indivizi sau, altfel spus, că singurii care *există* sunt indivizii. Dacă se are în vedere primul criteriu tehnic goodmanian, se va vedea că „respingerea relației de apartenență" este lipsită de sens într-o filosofie în care nu se pune problema claselor. Pe de o parte, deoarece problema de a ști ce fel de entități trebuie acceptate pentru a da seamă de adevărul matematicii nu include noțiunea de clasă, ci se referă mai degrabă la statutul ontologic al obiectelor sau lucrurilor matematice intercalate de Platon între Idei și lucrurile naturale (sau, mai exact, la expunerea pe care o face Aristotel în *Metafizica* sa asupra acestei doctrine a lui Platon) ; pe de altă parte, deoarece noțiunea *realistă* medievală de universal se opune tocmai celei de clasă ; în sfârșit, deoarece chiar acolo unde apare un embrion de distincție între relația de apartenență și relația mereologică dintre părți și tot, adică începând cu teoria *neoplatoniciană* a celor trei stări ale universului (în versiunea transmisă de Eustrat din Niceea) această distincție slujește la fel de bine discursul realistului cât și pe cel al nominalistului.

Este acesta un motiv pentru a ignora nominalismul goodmanian? Nu, deoarece accentul pe care îl pune pe relația mereologică permite <1> să nu fie neglijate, ca exterioare problematicii universaliilor, incursiunile unor probleme mereologice în câteva doctrine medievale, și <2> să nu fie subestimată importanța teoretică a eforturilor depuse de anumiți autori, oarecum discreditați de istoriografie, pentru a materializa o problematică a totului – cum este, de exemplu, cazul lui Roscelin de Compiègne, pe nedrept redus la profesarea unui „vocalism" nedefrișat încă, până la lucrările recente ale lui J. Jolivet.

Dar viziunea istoricului nu trebuie să fie orientată de această încurajare exterioară cercetării. Ea poate fi, cel mult, un beneficiu secundar. Adevărata problemă constă în a arăta cum și de ce chestiunile mereologice au pătruns în cearta universaliilor. Atunci începe un altfel de travaliu, cerând examinarea unui obiect într-adevăr medieval : elaborarea *topicii totului,* conform distincției

între totul universal și totul integral, pornind de la materialele transmise de monografiile logice ale lui Boetius.

Acestea fiind spuse, ne putem emancipa de cadrul goodmanian și considera că un program nominalist are tot interesul să-și completeze ontologia <1> cu o analiză lingvistică a enunțurilor științifice, filosofice sau obișnuite, <2> cu un empirism metodic și <3> cu o abordare naturalistă dacă nu chiar materialistă a spiritului. Acest program o dată definit, se pot aborda filosofiile medievale, cu riscul de a nu găsi acolo pe nimeni – poate doar pe Occam, chiar dacă pare dificil să descoperim la el un echivalent al lui <3>.

Concluzia e simplă : e interesant să urmăm prima din cele două căi indicate euristic de către Vignaux, dar la fel ca în orice demers istoric *a priori,* nu vom găsi la sfârșit decât ceea ce am postulat la început. S-o alegem atunci pe cea de a doua? În ceea ce ne privește, e de la sine înțeles că o noțiune de „nominalism" medieval nu poate fi propusă decât *a posteriori*. Aceasta nu înseamnă că trebuie să ne limităm la opere ce apar drept „tipice pentru un nominalism semnalat prin acest termen de istoria însăși". Termenii își au importanța lor ; statutele universitare pariziene din 1339 și 1340 sau interdicțiile regale din secolul al XIV-lea (edictul din Senlis) ne pot da lămuriri utile asupra referinței atribuite de medievali unor substantive (de exemplu, „nominalist" : Occam, Grigore din Rimini, Buridan, Pierre d'Ailly, Marsilio d'Inghen, Adam Dorp și Albert de Saxa) dar, dacă rămânem la cuvinte, riscăm să pierdem din vedere lucrul însuși și să luăm drept bune apropierile forțate operate de viața (politică) a instituțiilor. Suntem atunci obligați, pentru a salva fenomenele, să acceptăm distincțiile între nominalismul de stânga și nominalismul de dreapta[8], care sunt tot atât de deplasate în Evul Mediu precum aplicarea brutală a criteriilor goodmaniene.

[8] Este ceea ce fac istoricii atunci când disting „nominaliștii de dreapta" numiți „istorico-critici" (adepții lui *significabile complexe*, Grigore din Rimini, † aprilie 1344 și Hugolin din Orvieto, † 1373), „nominaliștii moderați" numiți „occamiști" sau „logico-critici moderați" (Occam, Pierre d'Ailly, † 1420–1421, Gabriel Biel) și „nominaliștii de stânga" numiți „moderniști" sau „logico-critici radicali" (Robert Holkot, † 1349, Nicolas d'Autrecourt, † aprilie 1350, Jean de Mirecourt, † 1345, Adam Wodeham, † 1358). Asupra acestor categorii, cf. W. J. Courtenay, *Covenant and Causality in Medieval Thought*, Londra, Variorum Reprints, 1984.

Aceeași dificultate apare și în cazul realismului. Chiar dacă ne limităm la o perioadă relativ scurtă a istoriei gândirii medievale – Evul Mediu târziu (secolele XII–XV) – nici o definiție clară a realismului nu se impune *a priori* istoricului. Aceasta se datorează mai întâi diversității accepțiunilor termenului „realism" în filosofia modernă și contemporană, de la „atomismul logic" al lui Russell care afirmă existența specifică a relațiilor independent de termenii lor, până la realismul ca afirmare a realității lumii exterioare („teza realității lumii" în sensul lui K. Popper). Pentru a scăpa de proliferarea relațiilor duale în care se află angajat astăzi realismul (realism și idealism, realism și instrumentalism, realism și fenomenalism, realism și operaționalism, realism și verificaționism etc.) se poate postula desigur că problema semnificației realismului medieval poate fi restrânsă la un domeniu de investigație bine delimitat, cel al relațiilor între semantică și ontologie, așa cum îl elaborează cearta universaliilor, din moment ce toată lumea știe că realismul se opune nominalismului tocmai asupra acestui punct. Presupunând că am ajuns la o definiție clară a nominalismului ca desemnând orice doctrină care <1> „refuză să postuleze în ontologia sa altceva decât indivizi concreți" și <2> „instalează în lumea semnelor (numelor) universalitatea și abstracțiunea" (C. Michon), acest lucru nu va face ca realismul să poată fi perceput pur și simplu drept contrariul celor două decizii.

Trecem peste schimbările de paradigme științifice care fac să existe tot atâta distanță istorică între un neo-albertist din Köln-ul anilor 1450 și un „dialectician" parizian al anilor 1150, cât între doi teologi din Evul Mediu timpuriu și târziu. Trecem de asemenea peste faptul că, încă din epoca lui Abélard (și în mare măsură după aceea) există mai multe feluri de realism, care sunt din capul locului mai greu de combinat decât nominalismul lui Occam și cel al lui Grigore din Rimini. Există alte lucruri încă și mai dificile.

O primă dificultate constă în aceea că, în privința unor anumite perioade – cum ar fi primele decenii ale secolului al XII-lea – doctrinele realiste ne sunt uneori cunoscute din a doua mână, filtrate și, fără îndoială, deformate de adversarii lor.

O a doua dificultate rezultă din faptul că unii adversari medievali ai realismului au propus ei înșiși analize ce au sfârșit prin a funcționa pentru noi ca o tipologie *pură* – e cazul criticilor aduse realismului de către Abélard sau Occam. Rezultatul este că

grija de a face să corespundă originalele cu copiile lor e la fel de mare ca ingeniozitatea neoscolasticilor în a înscrie scotismul și occamismul ca ramuri moarte ale unei *Summa theologiae* reprezentată tipografic sub forma arborelui cunoașterii.

A treia dificultate (care nu e decât consecința firească a plurivocității „realismului" contemporan) : ceea ce numim astăzi „realism" nu corespunde mai mult decât nominalismul – iar uneori deloc – pozițiilor presupuse a-i corespunde în Evul Mediu.

Aceeași consecință se impune așadar pentru realism și nominalism : presupunând că realismul este o poziție filosofică determinată, istoricul filosofiei medievale trebuie să definească întotdeauna mai întâi, atunci când vorbește despre „realiști", un cadru, un domeniu de probleme, un limbaj conceptual, un „univers teoretic" unde doctrinele, argumentele, problematicile să-și dobândească sensul, identitatea, fizionomia proprie.

ÎMPOTRIVA TEOLOGIEI ÎN ISTORIE

În deceniile când avanscena filosofică franceză era ocupată de fenomenologie și de ceea ce Etienne Gilson numea printr-un termen impropriu „noua filosofie a ființei a lui Martin Heidegger", Gilson însuși a propus un model de istorie în care metafizica tomistă a „actului pur de a fi" *(actus purus essendi)* apărea drept încununarea gândirii medievale, drept o culme spre care urca din greu tot ce o precedase și de pe care tot ce urma nu putea decât să coboare. Paul Vignaux a fost primul care a criticat această paradigmă ce aparținea unei „teologii a istoriei"[9]. De câțiva ani încoace, nominalismul occamist i-a succedat tomismului ca referință obligatorie. Nu mai e vorba aici de teologie, ci de o teleologie a istoriei – dimensiunea teologică a occamismului fiind neutralizată în favoarea a ceea ce pare a fi transpus direct în filosofia contemporană : naturalismul, respectiv materialismul. Din această cauză, pentru a relua expresia lui Benedetto Croce, departajarea între *ce e viu și ce e mort* în filosofia medievală este cea care determină viziunea istorică – *ce e viu* fiind partea din travaliul teoretic susceptibilă de a fi integrată, cu prețul câtorva

[9] Cf. P. Vignaux, „Philosophie chrétienne et théologie de l'histoire", în *De saint Anselme à Luther*, Paris, Vrin, 1976, p. 55–67.

adaptări, în dezbaterea contemporană. Acestei teleologii a istoriei îi vom opune aici o altă viziune, întemeiată pe discontinuitatea *ἐπιστῆμαι* – lor. Sarcina istoricului este de a descrie pe cât posibil jocul complex al reluărilor, transformărilor și rupturilor ce modelează aparența *desfășurării* istorice. Din acest punct de vedere, secolul al XIV-lea nu funcționează ca un *τέλος* de schimb, o paradigmă de substituire pentru o concepție a istoriei ce caută să respingă opțiunile de obiect al istoriei „continentale", fie ea gilsoniană (Toma de Aquino) sau heideggeriană (Ioan Duns Scotus). Secolul al XIV-lea e marcat de o revoluție, o cotitură care ar putea fi considerată în același timp lingvistică și cognitivistă, în care occamismul are un rol decisiv, dar el nu abolește secolul al XIII-lea, nu abolește nici măcar ceea ce rămâne punctul forte al occamismului din secolul al XIII-lea și, prin urmare, nu se reduce nici la învățătura lui Occam. Trebuie respinse totodată *finalismul*, care polarizează zece secole în jurul unui eveniment de gândire presupus a fi dominant, și *practica metonimică a istoriei*, care pretinde ca fiecărui secol să-i corespundă o singură postură a cunoașterii, atestată într-o operă singulară și marcată de un singur nume propriu. Fiind vorba de universalii, istoricul nu poate nici să plece de la principiul că există o filosofie *bună*, nici să proiecteze asupra trecutului *modul* presupus bun *de a filosofa*, pentru a separa ceea ce e mort de ceea ce e viu. Se impune să reamintim două lucruri pe care le vom formula astfel : teoria mulțimilor nu este lupta claselor ; *Summa logicii* lui Occam nu este o schiță a unei *Summa ateologică*.

Cu riscul de a citi istoria la viitorul anterior, trebuie să multiplicăm pietrele de încercare : dacă, împreună cu F. Cayla, considerăm drept o problemă fundamentală trecerea analizelor din primele *Cercetări logice* ale lui Husserl la cele din cea de a VI-a *Cercetare* – a determina dacă există identitate de structură „noematică" între „perceptul ca atare" și „semnificatul ca atare" (altfel spus : „dacă structura actelor de aprehendare a semnificației poate fi generalizată ca structură a actelor de percepție") – dacă ne întrebăm cum se împacă afirmația husserliană că percepția e de esență propozițională cu ideea unei „senzorialități directe a subiectului care percepe", avem nu numai un motiv de a ne interesa, în chiar sânul filosofiei zise „continentale", de doctrina medievală a „intențiilor" mentale în general, dar și o rațiune *husserliană* de a ne interesa de nominalismul occamist. Dintre toți

medievalii, Occam este într-adevăr acela care a dat una din interpretările cele mai sistematice și mai bine elaborate ale lui *Intentio* ca *entitate semantică* și a dezvoltat o teorie propozițională a limbajului mental în cadrul unei psihologii modulare ce prezintă sufletul intelectiv și sufletul senzitiv ca fiind două subiecte cognitive distincte. La fel, dacă acceptăm, împreună cu Cayla, că dezbaterea între Sellars și Chisholm asupra intentionalității are un mare impact filosofic, putem găsi aici un motiv de a cerceta doctrinele elaborate de *Modistae* în secolele XIII și XIV, precum și critica occamismului de către „realiștii târzii" de la Oxford. În fond, teza *ireductibilității slabe* a lui Sellars (care afirmă că „gândurile ca entități intenționale sunt derivate din proprietățile semantice ale limbajului", ceea ce înseamnă că „intenționalitatea rezidă în enunțurile metalingvistice care exprimă proprietățile semantice ale unei limbi obiect") și teza *ireductibilității tari* a lui Chisholm (conform căreia „proprietățile semantice ale limbajului, și deci enunțurile metalingvistice care le exprimă sunt derivate din proprietățile gândurilor ce reprezintă suportul fundamental al intenționalității") au mai multe paralele medievale. Tot așa, dacă sunteți de acord cu noi că teoria obiectelor a lui Meinong are un cât de mic interes filosofic, vă puteți aștepta ca lectura multiplelor reluări sau critici medievale ale teoriei avicenniene a indiferenței esenței să nu fie inutilă. Cititorul interesat de aceste lucruri va găsi în cartea de față cu ce să-și satisfacă curiozitatea.

Concepția noastră asupra istoriei nu va face însă nici o concesie „mișcării retrograde a adevărului". Ceea ce ne interesează este de ordin arheologic: vrem să explicăm în ce fel gândirea medievală a întâlnit rețeaua de concepte, de obiecte teoretice și de probleme din care a extras problema universaliilor, ca pe una din figurile sale posibile; cum s-au constituit ceea ce istoriografia numește 'nominalismul' și 'realismul'; pe ce scheme conceptuale recurente și-au clădit filosofii medievali înțelegerea gândirii aristotelice și și-au făurit reprezentarea platonismului. Această carte este, prin urmare, o carte de istorie, căci obiectul său filosofic nu există decât *istoricizându-se.* Ea surprinde lucrurile la începutul lor, în *principiu*, și încearcă să restituie o complexitate. Nu merge la *faptul* istoric sau la *arhiva* cu o problematică gata constituită, ci caută, dimpotrivă, să arate *constituirea* sa.

ISTORIA AUTORITARĂ ȘI ANALIZA REȚELELOR

Dacă nu există o cale de acces nonistorică la problemele ridicate de istoria filosofiei (ceea ce nu interzice traducerea anumitor argumente într-un „idiom filosofic contemporan"), trebuie să abordăm fiecare problemă într-o perspectivă epistemică. Mai exact, trebuie să încercăm să interpretăm epistemic diversele elemente, uneori eterogene, pe care istoriografia le-a articulat sau neutralizat după propriile-i criterii, judecându-le sub un titlu sau în cadrul unei problematici dominante. Care sunt instrumentele și materialele utilizabile în cazul universaliilor?

<1> Există mai întâi textul sau mai degrabă pretextul „problematicii" : *Isagoga* lui Porfir și traducerea sa interpretativă. Trebuie să-l descriem și să-l analizăm în cadrul său propriu, să arătăm în ce și prin ce *produce istorie.*

<2> Există de asemenea însuși corpusul lui Aristotel, teoremele pe care le conține, gesturile filosofice de ruptură pe care se presupune că le vehiculează față de platonism.

<3> Există stocul de enunțuri disponibile în fiecare moment al istoriei, asupra căruia travaliul filosofului se exercită în mod concret și care definește pentru el orizontul interogabilului. În Evul Mediu, acest *câmp de enunțuri disponibile* are un nume tehnic : *auctoritates*, „autoritățile", adică propozițiile filosofice considerate a avea o valoare definițională sau operatorie. Trebuie să le inventariem, să diferențiem câmpurile produse de combinațiile lor multiple și, eventual, fazele lor de latență și de recurență.

<4> În sfârșit, există logica dezbaterii înseși, adică *(a)* statuările instanțelor succesive ale figurilor în discuție postulate de Aristotel și de interpreții neoplatonicieni, apoi de diversele generații de filosofi medievali, altfel spus continuitățile structurale, fie că ele provin din scheme conceptuale invariante, fie din scheme argumentative recurente, *(b)* reordonările sau remanierile acestor structuri, *(c)* discontinuitățile și rupturile epistemice, marcate de apariția unor elemente noi sau de combinații noi, ireductibile la datul inițial.

Încercăm să facem față aici tuturor acestor cerințe, fără pretenția exhaustivității ; la primul punct, prin determinarea exactă a problemei pe care Porfir a lăsat-o moștenire filosofiei ulterioare și a modului paradoxal în care a pus-o, așa cum vom vedea mai

departe ; la celelalte trei puncte, prin încercarea de a recompune pentru fiecare ansamblu studiat rețeaua epistemică în care se inserează. Cearta universaliilor nu e problema universaliilor. Ea cuprinde diferite domenii a căror solidaritate ascunsă sau explicită conferă specificitate obiectului studiat : teoria percepției, ontologia *qualia*-lor, teoria cogniției, semantica și filosofia limbajului. Ea provine din scheme și argumente recurente, uneori fără transmisie textuală directă. Vom arăta aici că resortul oricărui realism este un argument, pe care îl vom numi 'argumentul lui Menon', datorită căruia Socrate-Platon instituie necesitatea de a recurge la ceea ce Evul Mediu va numi 'naturile comune participate' pentru a explica ontologic cospecificitatea indivizilor. Recurența acestui argument în afara oricărei cunoașteri a textului lui *Menon* (care, practic, nu a circulat în Evul Mediu) arată inutilitatea unei istorii concepută în termeni de istorie a *surselor*, dar ea nu dispensează de un studiu al corpusurilor, deoarece fiecare realism medieval se realizează tocmai sub forma unei *întoarceri a refulatului platonician*. Faptul că argumentul lui *Menon* e *absentul istoriei universaliilor* dovedește că scrierea istoriei trebuie concepută în termeni de rețele, de deplasări și de substituții. Rețeaua noțională a textelor care sunt reziduurile diurne ale platonismului, diversele urme mnezice ce constituie temelia cercetării, se înscriu în vaste dispozitive textuale unde ceea ce lipsește contează la fel de mult ca și ceea ce este arătat. Fantoma platonismului se strecoară permanent între două cărți, pe rafturile bibliotecii reale. Platonismul, într-un cuvânt *Menon*, a ieșit întotdeauna la iveală ca fiind „de împrumut", iar acest *împrumut* invizibil, dar sensibil, este cel ce fundamentează aristotelismele. Căci platonismul nu a fost niciodată cu adevărat în afară, uitat, ascuns sau depășit. El parazitează până și teoremele fundamentale ale lui Aristotel. Iar istoria *autoritară* revelează tocmai acest lucru.

Incoerența aristotelismului sau despre o ambiguitate destinală

Auctoritas medievală este ceea ce s-ar numi astăzi un citat. Dar e un citat de un tip special, un citat care „dă o destinație" gândirii, adică o „trimite la ceea ce îi aparține" conform sensului dat de

Heidegger cuvântului 'destin' (*Geschick*)[10]. Or, și tocmai în aceasta constă originalitatea acestei *auctoritas* medievale și a modului de gândire întemeiat pe autorități, în anumite cazuri autoritatea sortește gândirea să urmeze destinul *incertitudinii* sale *interne*. Se ajunge astfel la paradoxul că uneori propoziția care, cum se spune, *face autoritate* este în același timp cea mai *nesigură* dintre toate. E cazul tuturor autorităților lui Aristotel privitoare la toate „universaliile". Dacă privim teoremele care constituie pentru medievali câmpul de enunțuri disponibile reflecției, observăm că majoritatea pot funcționa pe seama lui Platon. O istorie întemeiată pe autorități arată că enunțurile cele mai aristotelice – prin faptul că îi aparțin lui Aristotel însuși – vehiculează un platonism rezidual. Să le examinăm sumar (urmând ca fiecare capitol să le fixeze apoi modulațiile proprii). Două enunțuri precise dau punctul de vedere al lui Aristotel asupra universaliilor.

<1> *De interpretatione*, 7, 17a39–40: universalul este „ceea ce, prin natura sa, este predicat despre mai multe subiecte" sau „ceea ce este în mod natural predicat despre mai multe subiecte", *universale est quod est natum predicari de pluribus*, spune traducerea latină a lui Boetius. La prima vedere, nu se observă nici o ambiguitate : Aristotel vorbește despre termeni universali, despre cuvinte susceptibile de a fi predicate despre mai multe subiecte. Cu toate acestea, dacă avem în vedere textul din care e prelevată autoritatea, trebuie să fim mai circumspecți. Ce spune de fapt Aristotel? „Din moment ce există lucruri universale și lucruri individuale (numesc *universal* ceea ce, prin natura sa, e afirmat despre mai multe subiecte și individual ceea ce nu poate fi afirmat despre mai multe: de exemplu *om* este un termen universal iar *Callias* un termen individual) propoziția cutare lucru aparține sau nu aparține unui subiect se va aplica în mod necesar când unui subiect universal, când unuia individual." Chiar dacă traducerea lui Tricot e discutabilă, un lucru e clar : citind aceste rânduri, *nici un cititor cu judecată nu ar trebui să tragă concluzia că Aristotel e aristotelician*. Doar dacă aristotelismul autentic nu este cumva un realism în loc de conceptualismul pe care vrea să-l vadă în el o anumită tradiție interpretativă modernă. Dar dacă

---

[10] Asupra acestui punct, *cf.* M.Heidegger, „Logos (Heraclit, fragment 50)", în *Essais et Conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 269, care explicitează jocul între destin *(Geschick)* și destinare *(Schicken)*.

Aristotel e realist, unde e coerența conceptuală a lui *De interpretatione?* Cum să susținem în același timp că „există *lucruri universale*" și că „natura unui universal este de *a fi afirmat* despre mai multe subiecte"? Să însemne oare aceasta că un lucru poate fi afirmat despre un alt lucru? Să însemne că există predicație „când un lucru e afirmat despre un alt lucru"? Este ceea ce vor afirma *Reales* în secolul al XII-lea. Dar vrea, într-adevăr, Aristotel să spună aceasta[11]? Nu dă el oare înapoi atunci când definește *om* drept un „termen universal" și *Callias* drept un „termen individual"? E tocmai ceea ce traduce Tricot. Aceasta nu înseamnă că teoria ar fi coerentă, nici că traducerea ar fi justificată. Însă Boetius a înțeles altfel atunci când a ales formula : *Ut homo quidem universale, Plato vero eorum que sunt singularia,* adică, literal, „așa cum om este cu siguranță un universal, în timp ce Platon se numără printre cele ce sunt individuale".

Citind această definiție a universalului, un filosof medieval nu avea nici o alegere. Dacă nu cunoștea din opera lui Aristotel decât *Categoriile* și *De interpretatione,* tot ce putea face era să mizeze pe o jumătate de frază contra celeilalte – în cazul când interpreta, ca Tricot, acel *ut homo quidem universale* al lui Boetius, cum au făcut *Nominales* în secolul al XII-lea, susținând că există predicație „când *un termen e predicat despre un alt termen*" – sau să reducă incoerența cu prețul unei adeziuni masive la realism ; dacă avea cunoștință de totalitatea corpusului aristotelic, nu putea decât să se întrebe prin ce anume este compatibilă definiția din *De interpretatione* cu principalele teoreme antiplatoniciene din *Metafizica,* Z. Cum e posibil ca în *Metafizica* să se afirme că nici un universal nu este o substanță, iar în Categorii să se susțină că genurile și speciile sunt substanțe secunde? Cum e posibil să se

---

[11] Aceasta este, evident, întrebarea. Se poate încerca găsirea unui răspuns prin reconsiderarea sensului cuvântului „lucru" la Aristotel. Pentru P. Hadot, de exemplu, sensul lui πράγματα în *De int.*, 7, 17a38 („Între πράγματα unele sunt universale, altele particulare") nu este acela al lui „lucru" în sensul de „realitate extralingvistică, independentă, exterioară gândirii și discursului", ci acela de „concept-termen, adică termenul ce vizează un concept și conceptul văzut în termenul pe care îl exprimă": „Într-un astfel de context, este evident că *pragma* nu poate desemna un lucru concret, deoarece, pentru Aristotel, un astfel de lucru nu poate fi decât individual. Nu pot fi universale sau particulare decât conceptele sau termenii care le corespund" (cf. P. Hadot, „Sur divers sens du mot *pragma* dans la tradition philosophique grecque", în P. Aubenque (ed.), *Concepts et Catégories...*, loc. cit., p. 309–319 (în special p. 312–313). Problema e că nu această lectură a prevalat în tradiția antică și, îndeosebi, în cea medievală. Traducerea lui Boetius (*eorum quae sunt,* adică „printre lucrurile care sunt") a impus, dimpotrivă, o interpretare realistă incompatibilă cu ceea ce ar trebui să fie sensul textului lui Aristotel pentru ca filologul să-l considere „nominalist".

spună că universaliile sunt predicate despre mai multe lucruri și să se susțină în același timp că universaliile sunt lucruri universale? Incoerențele corpusului nu permit să se reducă ambiguitatea enunțului presupus a fi fondator. Dacă există o problemă a universaliilor, ea începe la suprafața textelor, în formularea teoremei care vrea s-o evite. Aceeași observație este valabilă și pentru cel de al doilea text autoritar.

<2> În *Analitica secundă*, II, 19, Aristotel definește universalul „care persistă în suflet drept o unitate *în afara multiplicității*" ce se află „una și identică în *toate subiectele* particulare". Și această definiție e la fel de incoerentă, din aceleași motive ca precedenta. Fie că universalul este un termen și atunci se poate afla în suflet cu titlul de concept mental, dar nu se poate afla în lucrurile „individuale însele" ; fie că universalul este o realitate extramentală și atunci se poate afla în lucruri dar nu mai poate „persista în suflet" deoarece, cum spune Aristotel însuși în *De anima*, ceea ce se află în suflet nu este lucrul, ci forma inteligibilă a lucrului. Alternativa este crudă și se complică încă și mai mult, dacă observăm că în capitolul 2 din *Categorii* Aristotel definește substanțele secunde prin faptul de *a nu fi în lucruri*, ci doar *afirmate despre lucruri*. Astfel, ceea ce caracterizează genurile și speciile, după *Analitica secundă*, este de a fi în același timp exterioare pluralității și imanente pluralității, de a fi în același timp în suflet și în lucruri ; iar ceea ce le caracterizează în *Categorii*, 2, este de a nu fi sub nici o formă în lucruri. Cum se poate evita această contradicție? Și în această privință trebuie fie să acceptăm incoerența lui Aristotel, fie să-l facem coerent, dar în sensul realismului.

Exact așa procedează *Reales*, în secolul al XII-lea, cu *De interpretatione*, 7, 17a39–40 ; așa procedează și realiștii secolului al XIII-lea cu *Analitica secundă*. În epoca scolasticii propriu-zise (secolele XIII–XIV) realismul pare cu atât mai dictat de *autoritates* cu cât la complexul lui Aristotel se adaugă o definiție împrumutată de la Avicenna, care erijează în doctrină pozitivă tensiunea ce agită textul aristotelic. Într-adevăr, pornind de la traducerea latină a *Metafizicii* din *al-Shifa'*, se impune maxima școlară care afirmă că universalul este „ceea ce e în mai mulți și spus despre mai mulți [indivizi] aserviți naturii sale" *(universale est quod est in multis et de multis suae naturae suppositis)*. Dar dacă există un realism pentru fiecare epocă autoritară, sfidarea rămâne mereu aceeași : contradicția ce subminează suportul autorității. Înaintea traducerii

Analiticii secunde și a lui Avicenna, realismul trebuie să susțină că „substanța primă *și substanța secundă* sunt substanțe și lucruri existând prin sine" și că substanța secundă e o *res per se existens* predicabilă despre mai multe substanțe prime. Dar prin aceasta el transgresează termenii din *Categorii*, 2. Pentru a neutraliza această transgresiune (conform *Cat.*, 2, o *res per se existens* ar trebui să fie doar o substanță primă), el nu poate face decât ceea ce face Albéric de Paris, marele adversar al lui Abélard și al *Nominales*-ilor, nu poate decât să postuleze teza aparent paradoxală că *o substanță primă, Socrate, este în același timp universală*. O dată cu definiția din *Analitica secundă* apare o altă contradicție : căci tot nu e limpede cum ar putea fi ea coroborată cu ontologia din *Categorii*, 2. Mai exact, cum e posibil ca, în bună tradiție aristotelică, o substanță secundă „să fie într-un alt lucru"[12]? Toată problematica universaliilor se dezvoltă în funcție de suporturile autoritare, fie ca o transgresare permanentă a *Categoriilor*, 2, fie ca un efort de a salva „fenomenele". Nu *Isagoga* lui Porfir e cea care determină devenirea conceptuală, ci obscuritatea doctrinei substanței expusă în *Categorii*, 2. Trebuia neapărat o *Introducere* la doctrina *Categoriilor*. Cea a *Isagogei* nu a fost suficientă pentru a învinge dificultățile. Primele soluții încercate în Evul Mediu – a admite că există lucruri predicate – precum și cele de mai târziu – a postula că există structuri conceptuale (să spunem o ordine esențială) inerente lucrurilor – n-au făcut decât să dezvăluie în profunzime inconsistența ecuațiilor fondatoare.

Au făcut-o cu atât mai ușor, cu cât nici Porfir însuși nu a contribuit la clarificarea gândirii lui Aristotel. Neoplatonician, discipol al lui Plotin, el ne-a lăsat a treia teză fundamentală pentru întregul realism medieval. Dacă în textele lui Aristotel platonismul era latent, fantomatic, el iese puternic la lumină în opera lui Porfir. Este cazul tezei pe care o considerăm a fi cea de a treia *auctoritas* ce fundamentează ambiguitatea destinală a noțiunii de universal.

[12] Unii realiști din secolul al XIV-lea vor găsi soluția. Echilibrând *auctoritates*, ei îi vor atribui lui Porfir o teză care, contrazicând formal învățătura lui Aristotel din capitolul 2 al *Categoriilor*, afirmă că „substanțele secunde sunt în substanțele prime". Așa procedează, de exemplu, William Russell în *Compendium super quinque universalia*. Cf. A. D. Conti, „A Short Scotist Handbook on Universals: The 'Compendium super quinque universalia' of William Russell, OFM", *Cahiers de l'Histoire du Moyen Age grec et latin* (=*CMAGL*), 44 (1983), p. 19, 4–5: *Item, secundae substantiae sunt in primis, ut dicit Porphyrius: sed non per intellectum, ergo etc.*

<3> *Isagoga*, 6 (Tricot, p. 24) : „Prin participarea sa la specie, multitudinea oamenilor nu este decât un singur om ; în schimb, prin oamenii particulari, omul unic și comun devine multiplu". Această teză, formulată în limbajul platonician al participării, părea să elucideze relația universalului cu particularul la Aristotel! Evident că nu putea s-o facă fără a compromite aristotelismul. Punctul decisiv este că ea a funcționat ca o structură conceptuală de la un capăt la altul al Evului Mediu. Și aici, teoriile *Reales*-ilor din secolul al XII-lea apar ca expansiunea doctrinală a unui program conceptual fixat în chestionarul porfirian : teoria realistă a lui *collectio* discutată de Abélard, nu este decât argumentarea formulei *Isagogei*. La cealaltă extremitate a Evului Mediu, teoria omului comun opusă lui Occam de către Walter Burleigh nu e decât o rafinare a noțiunii porfiriene de „om unic și comun".

Deci, la întrebarea „de unde vin problemele filosofice?" vom răspunde în felul următor : din structurile conceptuale articulate în enunțuri fondatoare. Problema universaliilor nu s-a născut din nimic, ca un arhetip ce s-ar fi manifestat deodată în timp. Ea este un produs al aristotelismului – al corpusului lui Aristotel –, este un produs al tradiției sale interpretative și nu una oarecare : tradiția neoplatoniciană. Problema universaliilor s-a născut din Aristotel, din critica aristotelică a platonismului și din platonismul rezidual aflat în aristotelism ; s-a născut din confruntarea *corpusului* aristotelic cu *Categoriile* sale care s-au aflat întotdeauna în el ca un corp străin ; s-a născut din „explicațiile" lui Porfir în *Isagoga* ce trebuia să servească drept introducere la lectura *Categoriilor*. A face istoricul problemei universaliilor înseamnă a avea în vedere aceste fenomene și a readuce problematica la nivelul structurii profunde ce n-a încetat s-o conțină. Teza noastră este că această structură e lizibilă, în mare, în *Categorii*, în special în combinatoria realizată de *Categorii*, 2, pentru a prezenta diferitele tipuri de realități ontologice : substanțe (prime și secunde), accidente (particulare și universale), iar într-un sens mai larg, dincolo de inconsistența modurilor sale succesive de a defini *οὐσία*, în definirea predicației sinonimice (*συνωνύμωϛ*) și a celei incoative, a predicației accidentale sau paronimice.

Dacă problematica universaliilor se naște din confruntarea permanentă a aristotelismului și a platonismului în chiar sânul gândirii lui Aristotel, există *revelatori structurali* care trebuie să permită urmărirea în detaliu a jocului complex al travestirilor și al metamorfozelor unei filosofii în alta. Prin acești revelatori sau

aceste simptome îl regăsim pe Platon tocmai acolo unde e vorba de a-l respinge sau depăşi. În tot ceea ce urmează, ne vom ocupa în special de unul dintre aceşti revelatori: cel ce asigură încă legătura între *οὐσία* lui Aristotel şi *εἶδος*-ul lui Platon, o dată ce Ideile platoniciene au fost oficial repudiate. Această legătură este noţiunea platoniciană de paronimie, expusă în *Categorii*, 1, care transmite prin *contrabandă* teza platoniciană fundamentală a cauzalităţii eponimice a formelor şi, mai mult încă, pe terenul unde, aşa cum s-a văzut, este în joc problema universaliilor: raportul între cuvinte, concepte şi lucruri.

Înainte de a aborda lunga epopee a universalului, care corespunde lungului drum al filosofiei din Orient în Occident, trebuie să precizăm mai bine cele trei fenomene fundamentale ce determină întregul proces: <1> formularea paradoxală a problemei universaliilor la Porfir; <2> legătura conceptuală ce uneşte problematica universaliilor cu doctrina categoriilor la care *Isagoga* trebuia să servească drept introducere; <3> structurile platoniciene care încadrează, de la un capăt la altul al Evului Mediu, desfăşurarea gândirii aristotelice pe terenul universaliilor: <a> argumentul din *Menon*, discurs protofondator al tuturor realismelor, <b> teoria Formelor eponime care parazitează în secret aristotelismul.

Porfir sau metafizicianul fără voie

Textul fondator al problematicii universaliilor în metafizica occidentală, text ce a servit drept punct de plecare pentru toate discuţiile de la un capăt la altul al perioadei ce se întinde de la sfârşitul Antichităţii până la începutul Epocii clasice, este *Isagoga*. Concepută ca o introducere la explicarea *Categoriilor* în cadrul învăţământului neoplatonician în care filosofia lui Aristotel serveşte drept prolegomene la filosofia lui Platon, *Isagoga* introduce în textul ce deschide ansamblul studiilor universitare aristotelice din învăţământul neoplatonician. Perspectiva e concordatară. Prim text al *Organon*-ului, prefaţă la *Categorii*, *Isagoga* nu are ambiţii teoretice. Ea este o explicaţie a principalelor noţiuni cerute de analiza doctrinei aristotelice a *Categoriilor* – o explicaţie pedagogică în care Porfir, editor al lui Plotin, adoptă în esenţă punctul de vedere al „peripateticienilor“, cel mai bine adaptat logicii (*λογικώτερον*).

PARADOXUL LUI PORFIR

Cu toate acestea, textul începe cu formularea unei probleme care va deveni *problema universaliilor*, legată de informația filosofică și de universul de doctrine accesibile unui autor din secolul III al erei creștine. Porfir anunță că se va abține să trateze această problemă. Lucru lesne de înțeles, deoarece problema depășește, după părerea sa, limitele logicii și ale *Organon*-ului. Problema se prezintă sub forma unei serii de întrebări care, la prima vedere, par relativ coordonate.

> Întrucât e necesar, Chrysaorios, pentru a învăța doctrina *Categoriilor* așa cum o aflăm la Aristotel, să știm ce sunt genul, diferența, specia, propriul și accidentul, și că această știință e necesară pentru a determina definițiile și, într-un mod general, pentru tot ce privește diviziunea și demonstrația, al căror studiu e foarte util, îți voi face o scurtă expunere despre toate acestea, și voi încerca în puține cuvinte, ca într-un fel de introducere, să parcurg ce au spus în această privință filosofii din vechime, abținându-mă de la cercetări prea aprofundate și neatingându-le decât cu măsură pe cele mai simple.
> Mai întâi, în ceea ce privește genurile și speciile, problema e de a ști <1> dacă sunt realități existente (ὑφέστηκεν) în ele însele sau doar simple concepte ale spiritului (ἐν μόναιζ ψιλαῖζ ἐπινοίαιζ) și, admițând că sunt realități substanțiale, <2> dacă sunt corporale sau incorporale, <3> dacă, în sfârșit, sunt separate de lucrurile sensibile sau nu subzistă decât în acestea (ἐν τοῖζ αἰσθητοῖζ) și, pentru moment voi evita de a decide: e o problemă foarte anevoioasă și care presupune o cercetare cu totul diferită și mai amplă (trad. Tricot, p. 11).

Putem citi totuși această enumerare ca pe o grilă care prezintă alternativele fundamentale ce organizează chestionările școlii neoplatoniciene[13].

---

[13] Grila neoplatoniciană realizată în *Isagoga* a cunoscut diverse modificări, dar și-a păstrat aceeași funcție euristică. Astfel, în Evul Mediu, „problema lui Porfir" funcționează ca un adevărat program narativ în care se articulează: posibilitățile conceptuale și tezele efectiv susținute în istorie. Un exemplu de astfel de program e oferit de comentariul lui Walter Burleigh la *Isagoga* (cf. *Super artem veterem Porphyri et Aristotelis*, ediția de la Veneția, 1497, f. 3vb). Pentru Burleigh, prima întrebare se referă la faptul de a sti dacă universaliile există în mod real (*utrum universalia existant in rerum natura*); în continuare, totul se leagă.

Întrebarea <1> se înscrie în cadrul unui prim aspect al disputei dintre Aristotel și Platon : au genurile și speciile o existență reală („subzistență") ca forme separate sau există ele doar în spiritul subiectului cunoscător[14]? Prima ramură a alternativei corespunde clar teoriei platoniciene a Ideilor[15], modéle perfecte

---

Întrebarea este tocmai dacă ele există separat de *indivizi* sau numai în ei *(habeant esse separatum a singularibus vel existant in suis singularibus),* doar unul și același lucru poate exista în același timp în mai mulți indivizi – sau, mai exact, dacă un același universal poate exista ca întreg *(secundam se totum)* în fiecare din particularele sale, fără a fi multiplicat numeric în ele. Presupunând că universaliile ar fi separate de indivizi, întrebarea este dacă ele există doar în gândire sau, la fel de bine, în exteriorul ei *(extra intellectum);* dacă se admite că ele există în exteriorul gândirii – teză numită „platoniciană" –, întrebarea este de a ști dacă ele există numai în Dumnezeu ca Idei ce reprezintă speciile lucrurilor create – teză numită „augustiniană" – sau dacă posedă o existență exterioară prin sine gândirii divine – teză a platonicienilor moderni, pe care o vor dezvolta *Formalizantes,* de exemplu Hieronymus din Praga.

[14] Vom nota, lucru ce a scăpat până acum istoricilor, că același tip de întrebări se regăsește în opusculul lui Proclus *Despre existența răului,* care nu a supraviețuit decât în latină cu titlul *De malorum subsistentia*: „Ceea ce trebuie examinat în primul rând este dacă răul există sau nu; și, în cazul unui răspuns afirmativ, dacă el se află în inteligibile *(in intelectualibus)* sau nu; iar dacă nu, dacă trebuie să i se atribuie vreo substanță sau dacă ființa sa trebuie considerată ca fiind total nesubstanțială; și în primul caz, cum există el dacă principiul este altul, și de unde își trage originea și până unde acționează..." Cf. Proclus, *Trois études sur la Providence,* III, *De l'existence du mal,* trad. D. Isaac, 1982, p. 28–29.

Vom nota că, sub numele latin de *subsistentia,* întrebarea lui Proclus, așa cum o redă Moerbeke, are un sens existențial, fapt dovedit în deschidere: *Sive igitur est sive non malum primo considerandum; et si est, utrum in intellectualibus est aut non, etc.* După D. Isaac, *op. cit.*, p. 111, n. 4, „acest mod de a aborda problema răului prin întrebarea există sau nu există? îl amintește pe cel prin care Parmenide (137b) abordează problema unității omului". În ceea ce privește lexicul „subzistenței" și al „existenței", versiunea latină a lui Moerbeke trebuie comparată cu rezumatul grecesc (bizantin) al lui Isaac Comnenul Sebastocrator (*Περὶ τῆς τῶν κακῶν ὑποστάσεως*), ed. D. Isaac *op. cit.*, p. 127–200. Se regăsesc aici, într-adevăr, termenii-cheie ai alternativei porfiriene, mai exact *ὑφέστηκεν* (cf. nota următoare) și *ἐν τοῖς αἰσθητοῖς*, opus aici lui *ἐν τοῖς νοητοῖς* (în loc de *ἐν μόναις ψιλαῖς ἐπινοίαις*). Despre Isaac Comnenul (*fl.* către 1140), cf. A de Libera, *La Philosophie médiévale, op. cit.*, p. 34–36.

[15] Cu privire la problemele de traducere a verbului *ὑφίστασθαι*, cf. A. de Libera, „Introduction", *loc. cit.* Două traduceri latine se opun – în *Isagoga: subsistere;* în *Opusculele teologice (Contra Eutychen)* ale lui Boetius: *substare* – care trimit la scheme conceptuale diferite, unde platonismul și stoicismul își amestecă sau își contrazic influențele în mod inextricabil. Ne asumăm aici faptul că *ὑφίστασθαι* semnifică „a exista în mod real", *i.e.* cu adevărat, în sensul Ideilor platoniciene, nu în sensul lucrurilor singulare. Sensul stoic al lui *ὑφίσταθαι*, atât de mult opus ideii de existență reală (în sensul curent al termenului: cel de realitate extramentală) pe care unii interpreți îl apropie de *bestehen* al lui Meinonng („a subzista" în opoziție cu „a exista", *existiren*) ne pare mai puțin plauzibil, chiar dacă opoziția între subzistența „incorporalului" și vidul conceptului pur fictiv nu poate fi exclusă *a priori* din orizontul de comprehensiune al primei „probleme" a lui Porfir. Prezența stoiciană pare totuși mai evidentă în cea de a doua „problemă". În orice caz, *Isagoga* și-a găsit locul în tradiția interpretativă tocmai datorită faptului că a articulat diferendul Platon – Aristotel, și doar această funcție a sa ne interează aici. Despre Meinong și stoici, cf. F. Nef, „The Question of the *Significatum*. A Problem Raised and Solved", *in* L. Formigari & D. Gambarara, *Historical Roots of Linguistic Theories,* Amsterdam–Philadelphia, J. Benjamins, 1995, p. 185–202.

ale lucrurilor sensibile care sunt reflectarea lor imperfectă şi nu realizează decât într-un mod deficitar excelenţa naturii lor, modéle la care sufletul se întoarce prin anamneză sau „reminiscenţă", după ce le-a contemplat într-o viaţă anterioară, înaintea căderii sale în lumea corpurilor (*Phaidon,* 74A sq.). Cea de a doua ramură corespunde în parte tezei aristotelice standard, care face din universal un concept „posterior lucrurilor în ordinea fiinţării" (*De an.*, I, 1, 402b7–8) extras din sensibil printr-un proces de inducţie abstractivă. Cu toate acestea, prezentarea conceptului „aristotelic" rămâne codificată într-un vocabular neoplatonician, aşa cum o dovedeşte expresia „simple concepţii ale spiritului" *ψιλαὶ ἐπινοίαι*, care trimite la o distincţie tehnică, nearistotelică, între concepte autentice – „noţiuni de realităţi" – şi concepte fictive – „noţiuni fără corelat real"[16].

Întrebarea <2>, care porneşte de la existenţa (subzistenţa) reală a universaliilor, postulează în limbajul stoicismului problema naturii acestor existenţi (subzistenţi) : e vorba de fiinţe incorporale sau de fiinţe corporale? Deoarece stoicii admit patru feluri de incorporale – locul, timpul, vidul şi **λεκτόν**, adică „exprimabilul", ceea ce medievalii vor numi „enunţabilul" *(enuntiabile)* – ne lovim, sub o altă formă şi într-un alt registru onto-logic, de o contradicţie implicită celor două teze opuse în (1). „Exprimabilul" este într-adevăr o fiinţă „extrasă din impresiile sensibile" şi reprezentând un „stadiu al cunoaşterii în care conţinutul experienţei sensibile se traduce în termeni de limbaj". Acest conţinut are două particularităţi : <a> el este „articularea în cuvinte a unui conţinut.de imagini", altfel spus, nu este obiectul unei „intuiţii universale" ; <b> cu toate acestea, expresia lingvistică nu constituie conţinutul, ea îl traduce fără a-l „crea"[17]. Alternativa deschisă în <2> relansează contradicţia internă a poziţiilor „platoniciană" şi „aristotelică". Dacă, aşa cum spune Platon,

---

[16] Cu privire la diferenţa între *ἐπίνοια* şi *ψιλῆ ἐπίνοια* la neoplatonicieni cf. A de Libera, „Introduction", *loc. cit.* Cf. şi S. Ebbesen, „The Chimera's Diary. Edited by Sten Ebbesen", *în* S. Knuuttila, J. Hintikka (ed.), *The Logic of Being*, Dordrecht, Reidel, 1986, p. 119; Ph. Hoffmann, „Catégories et langage selon Simplicius. La question du „skopos" du traité aristotélicien des *Catégories*", în I. Hadot (ed.), *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie. Acces du colloque international de Paris, 28 sept. –1er oct. 1985* (Peripatoi", 15), Berlin–New York, W. de Gruyter, 1987, p. 76–77.

[17] Cf. G. Verbeke, „Introduction doctrinale", *în* Avicenna, *Liber De philosophia prima sive scientia divina*, ed. crit. a trad. latine med. de S. Van Riet, vol. II, Louvain–Leyda, 1980, p. 5.

universalul este o „realitate subzistentă", el este un incorporal, dar cum un incorporal, este extras din sensibil, trebuie să fie abstras din el : nu este aşadar o realitate subzistentă, ci un concept precum universalul aristotelic. Şi tot aşa, dacă universalul este un incorporal, adică un concept abstract, cum poate el să fie în acelaşi timp o realitate subzistentă şi să „corespundă" fiinţelor reale din care e extras? Cu alte cuvinte, dacă rămânem la poziţia stoică conform căreia *λεκτόν* se diferenţiază în acelaşi timp de Ideea platoniciană şi de conceptul mental aristotelic, modul ontologic al acestei subzistenţe devine la rândul său o problemă : ce este, în fond, o fiinţă care nu e nici fiinţă reală (lucru individual) nici fiinţa ideală a Formei separate a lui Platon, nici fiinţa mentală sau psihică a conceptului abstract al lui Aristotel?

Întrebarea <3> reia ansamblul problemei dintr-un al treilea punct de vedere, ce conduce direct la un al doilea aspect al disputei dintre Aristotel şi Platon. Universalul este o Formă separată sau o formă imanentă sensibilului? Dacă e o Formă pe de-a-ntregul separată, există o prăpastie de netrecut între inteligibil şi sensibil. Dacă e o formă imanentă, trebuie să explicăm cum inteligibilul poate fi „prezent în sensibile". Regăsim atunci opoziţia dintre Platon şi Aristotel. Universalul prezent în sensibil este fie o formă participată, fie un universal în sensul în care îl defineşte Aristotel în *Analitica secundă*, adică „sălăşluind unul şi identic în subiectele particulare". În acest din urmă caz, problema nu e definitiv rezolvată, căci însuşi pasajul în care Aristotel defineşte universalul ca prezent în lucruri afirmă totodată că el este o „unitate" ieşită din „pluralitate" (*παρὰ τὰ πολλά*) şi găzduită în suflet.

Formulând aceste trei întrebări, Porfir pune prin urmare degetul pe ansamblul contradicţiilor ce subminează platonismul şi aristotelismul. E o prezentare diaporematică a tensiunii care structurează metafizica occidentală în toate aspectele avute în vedere : ontologia generală, teoria cunoaşterii, teoria semnului şi a semnificaţiei. În viziunea lui Tricot, Evul Mediu este cel ce va făuri de asemenea matricea marilor poziţii teoretice „cu nenumărate nuanţe" : realismul, nominalismul şi conceptualismul.

Această teză e prea generală. Tricot are dreptate să lege originile realismului de teza platoniciană care afirmă că genurile şi speciile există în ele însele, deasupra şi în afara indivizilor, dar el nu explică deloc geneza realismului medieval ce se construieşte tocmai împotriva imaginii indirecte şi mult timp caricaturale pe

care o are despre doctrina platoniciană a Formelor separate. El are dreptate să pună în relație nominalismul cu teza lui Antistene care afirmă : „Văd un cal, nu văd cabalinitatea", dar nu explică în ce fel problematica percepției se introduce în inima celei a universaliilor, nici din ce cauză cele două se întâlnesc doar în nominalismul din secolul al XIV-lea și nu în cel din secolul al XII-lea, nici, *a fortiori*, de ce ele se întâlnesc mai întâi la realiștii din secolele XIII și XIV, și nu doar la nominaliști. De fapt, el nu explică nici prin ce teza lui Antistene, ignorată de medievali, poate caracteriza în mod legitim nominalismul, nici cum, pe ce bază și prin ce canale acesta s-a putut constitui ca poziție filosofică de ansamblu. În sfârșit, Tricot are dreptate să stabilească o legătură între conceptualism și teza aristotelică potrivit căreia „ideile generale există doar în spirit", dar neglijează faptul că poziția lui Aristotel este atât de puțin omogenă încât aristotelismul „autentic" a putut trece multă vreme drept doctrina care afirmă, dimpotrivă, că universaliile sunt forme „fundate în lucruri".

Ansamblul problematicii universaliilor nu poate fi raportat direct la cele trei întrebări ale lui Porfir. Pozițiile pe care le distinge Tricot sunt poziții istoriografice. Ele corespund unei viziuni despre Evul Mediu încremenită la dosarul stabilit de Gilson în 1942. Gilson, reluat de Tricot, se întreabă „cum un text atât de anodin" precum acela al lui Porfir „a putut servi drept punct de plecare unor construcții metafizice atât de impozante, care au pasionat spiritele cele mai puternice, de la Boetius până în Renaștere"[18]. Acest gen de întrebare apare ca urmare a incapacității de a determina ce anume poate fi o matrice textuală. Pentru a da unui text statutul de matrice, nu trebuie să i se juxtapună niște entități istoriografice, realismul, nominalismul, conceptualismul, considerate drept categorii filosofice imuabile, ci trebuie să se aibă în vedere realizarea concretă a potenței sale de generare conceptuală.

Din această perspectivă, cele câteva rânduri ale lui Porfir poartă în ele o structură latentă pe care doar evoluția tradiției interpretative a *Isagogei* și a *Categoriilor* în neoplatonismul târziu al secolelor V și VI ne permit s-o citim. Dacă redăm schematic cele trei întrebări ale lui Porfir, vedem într-adevăr că ele au grefat o întrebare stoică pe o schemă devenită apoi punctul de

---

[18] Cf. E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, Paris, Payot, 1942, p. 142–143.

vedere sintetic, concordatar al neoplatonicienilor asupra doctrinelor platoniciană și aristotelică a universaliilor. În acest sens, e suficient să prezentăm alternativele lui Porfir :

<1.1> genurile și speciile sunt realități subzistente în ele însele sau <1.2> sunt simple concepții ale spiritului ;
<2.1> genurile și speciile sunt corporale sau <2.2> incorporale ;
<3.1> genurile și speciile sunt ființe separate sau <3.2> ființe ce subzistă în lucrurile sensibile ;

pentru a vedea formându-se structura care a susținut exegeza neoplatoniciană târzie, apoi, prin ea, o parte a exegezei arabe și latine, prin căi ce se pot identifica istoric și asupra cărora vom reveni mai departe. Această structură este distincția între cele trei stări ale universalului :

<a> universaliile anterioare pluralității (*πρὸ τῶν πολλῶν*) = <1.1> ;
<b> universaliile posterioare pluralității (*ἐπὶ τοῖζ πολλοῖζ*) <1.2> ;
<c> universaliile în pluralitate (*ἐν τοῖζ πολλοῖζ*) = <3.2>.

Se vede astfel că <3.1> e susceptibil de a avea două sensuri : fie cel platonician de Formă separată = <a>, fie cel aristotelic de concept mental posterior lucrurilor în ordinea ființării = <b>. Aceasta dă un sens cu totul diferit lui <3.2> : într-un caz, referința este făcută în opoziție cu realismul platonician al Ideilor și cu realismul aristotelic al substanțelor ; în celălalt, în opoziție cu conceptualismul și cu realismul în chiar interiorul doctrinei lui Aristotel – contradicție manifestată prin propoziția din *Analitica secundă* care afirmă că universaliile sunt în același timp în suflet și în lucruri, unul în afara pluralității și unul în pluralitate.

Dacă observăm acum inserția lui <2.1> – <2.2> în mecanismul neoplatonician, ne dăm seama totodată de unde a putut proveni teza, atestată în secolul al XII-lea, conform căreia universaliile sunt „enunțabile“ ce posedă o formă de ființă proprie, *esse enuntiabile*, care nu e nici cea a lucrurilor individuale, nici cea a conceptelor generale, ci un al treilea gen de ființă *sui generis*. Vedem totodată cum, pentru a scăpa de ceea ce știau despre contradicția dintre Aristotel și Platon, unii autori medievali au fost tentați să caute o soluție în tabăra „stoicilor“, pe care îi

cunoşteau foarte parţial prin intermediul lui Boetius, Cicero şi Seneca. Cu toate acestea, un cuvânt poate ascunde un altul : termenul „incorporal", deşi este stoic, nu e folosit doar de stoici, el face parte de asemenea din limbajul lui Alexandru din Afrodisia, şeful şcolii peripatetice din Alexandria şi adversar al stoicilor. Pentru a înţelege întrebarea lui Porfir aşa cum o înţelegeau medievalii, trebuie să ţinem seama, după cum vom vedea o dată cu Boetius, de conotaţia autentic aristotelică pe care o putea avea pentru un autor latin din secolul VI.

A sesiza statutul matricial al textului lui Porfir impune renunţarea la o istorie mecanicistă care generează poziţiile istoriografiei pornind de la nişte filosofeme concepute în mod abstract. Trebuie să privim textul în suita metamorfozelor sale. Trebuie, în paralel, să privim *Isagoga* însăşi în cadrul structural ce-i este propriu, adică în relaţia sa cu *Categoriile* şi, mai departe, cu ansamblul corpusurilor aristotelic şi platonician care, în grade diferite şi prin canale de transmisie specifice, au încadrat-o din Antichitatea târzie până la sfârşitul Evului Mediu. *Isagoga* nu există în sine, inteligibilitatea şi conţinutul său sunt legate de starea corpusurilor filosofice în care se înscrie. Problematica universaliilor este produsul relativ al două exegeze : cea a lui Platon şi cea a lui Aristotel, dar e de asemenea, locul de intersecţie al celor două corpusuri platoniciene şi aristotelice. Aceste corpusuri variază de la o epocă la alta, de la un mediu la altul, de la o cultură la alta. *Isagoga* trebuie considerată, prin urmare, ca locul explicitării disputei dintre Platon şi Aristotel.

Trebuie să ţinem totodată seama de paradoxul *Isagogei :* Porfir a lăsat moştenire problema pe care a vrut s-o evite şi nu a transmis el însuşi nici unul din elementele ce ar fi permis să fie construită în toată amploarea sa. Problematica universaliilor s-a constituit datorită *Isagogei* mai degrabă decât prin *Isagoga.* Ceea ce i-a permis să se edifice este un ansamblu de factori ale cărui legături cu *Isagoga* sunt uneori directe, uneori slabe, uneori inexistente. Trebuie urmată deci tradiţia interpretativă a textelor ce au cuprins şi structurat interogaţia, texte pe care Evul Mediu latin nu le-a cunoscut dintr-o dată şi simultan. Această necesitate metodologică poate fi exprimată afirmând că istoria interpretării *Isagogei* trebuie dublată de o istorie a corpusurilor şi de o istorie a autorităţilor.

ARBORELE LUI PORFIR

Opuscul de vreo patruzeci de pagini, *Isagoga* este un adevărat catalog de definiţii, dintre care multe sunt împrumutate din *Topicele* lui Aristotel[19]. Nici una nu-i pune probleme lui Porfir, toate vor pune probleme cititorilor şi comentatorilor săi. Ne vom mulţumi să le prezentăm aici ca atare – suita analizelor fiind suficientă pentru a evidenţia natura şi întinderea dificultăţilor întâlnite de tradiţia interpretativă.

<D1> *Genul*. Porfir dă trei definiţii ale genului. După el, doar cea de a treia e cu adevărat filosofică.

<D1a> „Prin gen se denumeşte, mai întâi, o mulţime de indivizi legaţi într-un mod anumit de o singură fiinţă şi între ei" – acesta este genul în sensul de *rasă* sau în sensul latinescului *gens*. „Rasa Heraclizilor" este genul, adică mulţimea celor ce se trag din acelaşi neam, care au între ei acelaşi raport (de rudenie) pentru că „descind" dintr-un strămoş comun.

<D1b> Genul este de asemenea „punctul de plecare", mai exact principiul (*ἀρχή*) „generării fiecărui lucru, fie că este vorba de generatorul însuşi sau de locul unde a fost generat".

<D1c> În sfârşit, şi acesta e sensul filosofic, genul este „cel sub care se rânduieşte specia". Sensul <D1c> are ceva în comun cu cele două utilizări obişnuite ale cuvântului *gen* : „Este într-adevăr un fel de principiu pentru toate speciile care îi sunt subordonate, şi pare să conţină totodată întreaga multitudine rânduită sub el". Tocmai referitor la <D1c> Porfir regăseşte, completând-o, definiţia aristotelică a universalului din *De interpretatione*, pe care o citează în versiunea paralelă şi mai detaliată a *Topicelor*, I, 5, 102a31 : „El

[19] În cazul de faţă, *Topicele*, I, 5, 102a31–32, trad. Brunschwig, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 7 (genul): „Este gen un atribut care aparţine în esenţa lor mai multor lucruri diferite după specie"; 102a18–19, *ibid.* (propriul): „Este propriu ceea ce, fără a exprima esenţialul esenţei subiectului său, nu îi aparţine totuşi decât lui, şi se poate schimba cu el în poziţie de predicat al unui subiect concret"; 102b4–5, Brunschwig, p. 8 (accidentul): „Este accident ceea ce, fără a fi nimic din toate acestea, nici definiţie, nici propriu, nici gen, îi aparţine totuşi subiectului său"; şi 102b, 6–7, ibid.: „Şi de asemenea: ceea ce poate aparţine şi nu poate aparţine unui singur şi acelaşi subiect, oricare ar fi el". Cu privire la sistemul „predicabilelor" la Aristotel, obiect al unei deducţii prin „dihotomie încrucişată", cf. J. Brunschwig, „Sur le système des „prédicables" dans les Topiques d'Aristote", in *Energeia. Etudes aristotéliciennes offertes à Mgr. Antonio Jannone* („Recherches", 1), Paris, Vrin 1986, p. 145–157 (în special p. 146–147). Asupra împrumuturilor lui Porfir din Aristotel, cf. A. de Libera, „Introduction", *loc. cit.*

e cel pe care l-au descris filosofii atunci când au spus că este <D1c'> atributul esențial aplicabil unei pluralități de lucruri ce diferă între ele prin specie, ca *animal* de exemplu. Într-adevăr, *printre atribute, unele nu se enunță decât despre o singură ființă, cum e cazul indivizilor,* de exemplu Socrate, acest om, acest lucru anumit, *altele se enunță despre mai multe ființe,* și acesta e cazul genurilor, speciilor, diferențelor, propriilor și accidentelor, care au trăsături comune și nu particulare unui singur individ". În definiția genului, Porfir dă exemplele canonice care vor servi mai târziu spre a ilustra diferitele tipuri de universalii. În tradiția medievală va fi utilizată definiția <D1c'>.

> Genul este, de exemplu, animalul; specia, omul; diferența, raționalul; propriul, facultatea de a râde; accidentul, albul, negrul, „a se așeza". Așadar, genurile diferă pe de o parte de atributele aplicabile unui singur individ, prin faptul că sunt atribuite unei pluralități; ele diferă de asemenea, pe de altă parte, de atributele aplicabile unei pluralități, adică de specii, prin aceea că speciile, deși sunt atribuite mai multor indivizi, nu sunt totuși atribuite decât unor indivizi care nu se deosebesc între ei prin specie, ci doar numeric. Astfel, omul, care este o specie, e atribuit lui Socrate și lui Platon, iar aceștia diferă unul de altul nu prin specie, ci prin număr, în timp ce animalul, care este un gen, e atribuit omului, boului, calului iar aceștia diferă între ei prin specie și nu doar prin număr (trad. Tricot, p. 15).

<D2> *Specia.* Porfir propune mai multe definiții, printre care <D2a>: „Specia este ceea ce e subordonat genului dat" și <D2b>: „Specia este ceea ce e rânduit sub gen și căruia genul îi e atribuit în mod esențial". Cea de a treia definiție <D2c>: „Specia este atributul care se aplică în mod esențial unei pluralități de termeni ce diferă între ei numeric", califică specia numită „specialisimă" (de exemplu *om*), adică specia care nu are sub ea decât indivizi distinși numeric (de exemplu Socrate sau Platon) și nu alte specii subordonate (sau „subalterne"). Definiția <D2c> va fi cea reținută în general de tradiția medievală.

<D3> Dintre cele trei definiții ale *diferenței,* una, cea de a treia, care se referă la diferență „în sensul foarte propriu al termenului", reține atenția. Ea este cea a diferenței specifice „care

atribuie indivizilor nu numai o altă calitate, dar și *o altă ființă*". Este cazul diferenței de *raționalitate* care, adăugându-se *animalului*, îl face să fie altul, adică împarte animalul în două specii subalterne : animalele raționale și animalele non-raționale, în timp ce diferența *muritor* împarte animalele raționale în două specii : oamenii (muritori) și zeii (nemuritori). Deci, până să ajungă la specia specialisimă, diferențele au două aspecte : ele împart genul superior și constituie speciile inferioare (fiecare specie, cu excepția speciei specialisime, fiind gen pentru speciile sale subalterne). Porfir introduce esențialul conceptualității neoplatoniciene tocmai în analiza acestui mecanism de generare a speciilor prin jocul diferenței constitutive/divizive. În secțiunea consacrată speciei, el îl invocase deja pe Platon pentru a explica dubla mișcare de coborâre a genurilor generalisime la speciile ultime și la indivizi, și de urcare a acestora la cele dintâi, la început ca o „diviziune" „ce se îndreaptă spre multiplicitate", apoi ca o „reducere a multiplicității la unitate". Acest vocabular evocă în același timp ideile de procesiune și de întoarcere, precum și principiul reducerii la Unu, tipice neoplatonismului și, în fond, revine la metoda dialectică de analiză dihotomică îndrăgită de Platon și pe care Aristotel însuși o criticase în *Părțile animalelor,* I, 2–4, ca fiind un procedeu *pur logic,* incapabil să ducă la o clasificare *naturală*. În orice caz, el furniza o reprezentare ierarhică a ființelor ce permitea structurarea fiecăreia dintre cele zece categorii distinse de Aristotel. Formularea acestei ierarhii alcătuite de Porfir *fără menționarea jocului diferențelor* și întemeiată doar pe exemplul categoriei de substanță, prima dintre cele zece categorii, a dat naștere reprezentării a ceea ce s-a numit Arborele lui Porfir.

> Să clarificăm cele spuse de noi referindu-ne la o singură categorie. Substanța este ea însăși un gen ; sub ea se află corpul ; sub corp, corpul animat ; sub corpul animat, animalul ; sub animal, animalul rațional ; sub animalul rațional, omul ; în sfârșit, sub om, Socrate și Platon și oamenii luați în parte. Din toți acești termeni, substanța e cel mai general și este doar gen ; omul este specia specialismă și el este doar specie ; corpul este specie a substanței și gen al corpului animat ; cât despre corpul animat, el este specie a corpului și gen al animalului ; la rândul său, animalul e specie a corpului animat și gen al animalului rațional ; animalul rațional e specie a

animalului și gen al omului ; omul este specie a animalului rațional, dar nu este gen al oamenilor luați în parte, nu este nimic altceva decât specie și tot ceea ce, aflat înaintea indivizilor, le este atribuit imediat. (trad. Tricot, p. 18–19).

O reprezentare celebră a Arborelui lui Porfir, modelată direct pornind de la textul precedent, este cea propusă de comentariul lui Iulius Pacius (Giulio Pace, 1550–1635), unul dintre principalii comentatori ai lui Aristotel în epoca clasică. Diferențele nu apar, deoarece accentul e pus pe ierarhia verticală a genului și a speciilor (figura A).

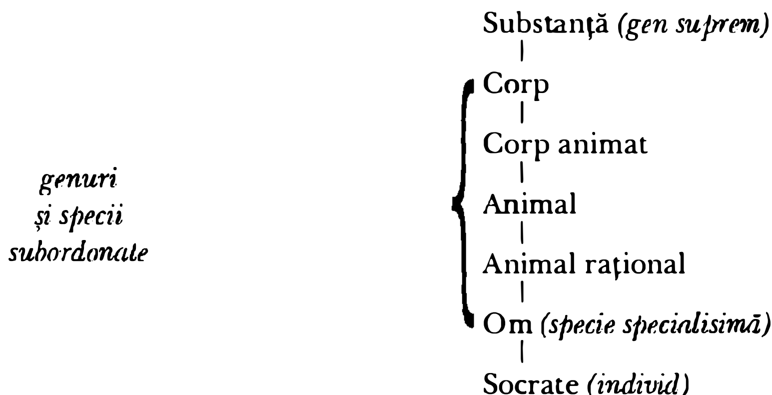


Figura A

În Evul Mediu, Arborele lui Porfir integra, dimpotrivă, reprezentarea diferențelor divizive ale genului (sau ale speciei) superior și constitutive ale speciei inferioare. Au coexistat două mari scheme dintre care una, mai statică, exprima mai bine rezultatul diviziunii (figura B) iar cealaltă, mai dinamică, mișcarea diferenței ca alcătuire, conform unui traseu marcat ca atare (figura C).

Cât despre definițiile porfiriene ale propriului și accidentului, care păreau metafizic inofensive, ele s-au dovedit a avea în Evul Mediu, în special după intervenția teoretică a lui Occam, o influență neprevăzută. Le menționăm aici doar pe cele ce vor fi reluate mai târziu, și anume:

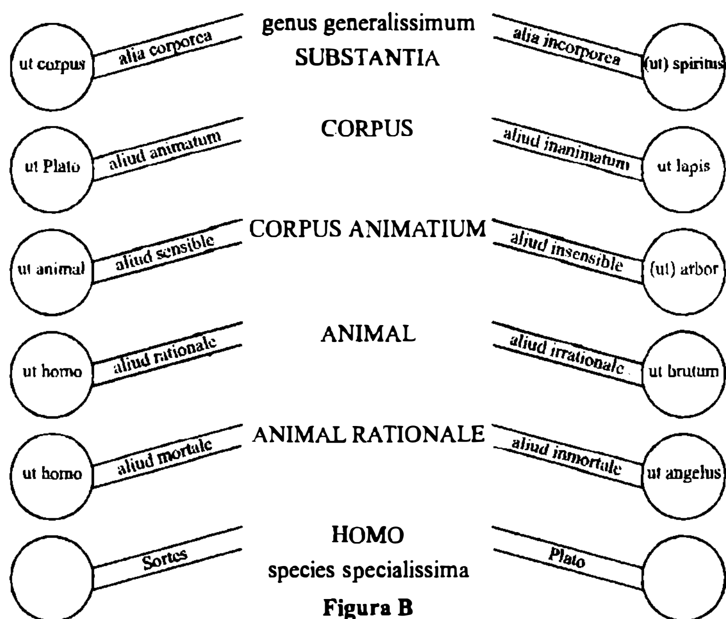


Figura B

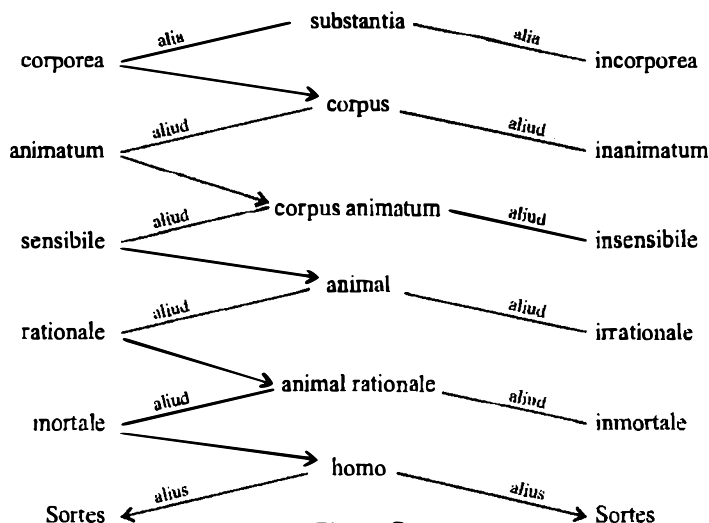


Figura C

<D4> Propriul este ceea ce aparține „unei singure specii, oricăreia și întotdeauna" *(quod convenit omni, soli et semper)*, așa cum este, la om, facultatea de a râde. „Într-adevăr, chiar dacă nu râde întotdeauna, se spune totuși despre om că este capabil să râdă" (în latină *risibilis*), „nu pentru că râde mereu, ci pentru că *poate s-o facă în mod natural*".

<D5> Accidentul este <D5a> : „Ceea ce se produce și dispare fără a duce la distrugerea subiectului". Porfir îl împarte în două specii : una separabilă de subiect, cealaltă inseparabilă. A dormi e un accident separabil ; a fi negru, deși este un accident inseparabil în cazul corbului și al etiopianului, nimic nu ne împiedică să ne imaginăm un corb alb și un etiopian care își pierde culoarea fără ca subiectul însuși să fie distrus. O altă definiție utilizată uneori de medievali pentru a evita dificultățile suscitate de precedenta este <D5b> : „Accidentul este ceea ce poate aparține sau nu poate aparține aceluiași subiect". Definiția <D5c> va juca, în schimb, un rol mai mic : „Accidentul este ceea ce nu e nici gen, nici diferență, nici specie, nici propriu, dar cu toate acestea e întotdeuna subzistent în subiect". (Tricot, p. 34)

Despre legătura dintre problematica universaliilor și doctrina categoriilor

Unul din semnele cele mai clare ale legăturii ce unește scolastica neoplatoniciană a Antichității târzii cu gândirea medievală latină este legătura dintre problematica universaliilor și interpretarea subiectului în *Categoriile* lui Aristotel. Ea este cea care dă demersului lui Porfir adevăratul său sens. Dar tot ea explică și modul în care cearta universaliilor s-a instrumentat în disputa căreia *Isagoga* îi era o *prefață inutilă* atâta timp cât nu fusese ea însăși supusă acestei prime trieri. Din această cauză, disputa dintre realism, conceptualism și nominalism nu este decât o figură particulară într-o dezbatere mai profundă și mai generală : cea care are drept obiect natura categoriilor. Definind genul drept *atributul* esențial aplicabil unei pluralități de lucruri ce diferă între ele prin specie, Porfir folosise cuvântul „categorumen", destul de frecvent sinonim, la Aristotel, cu „categoremă" și „categorie".

Distincția latină între *praedicamentum* (categorie, predicament) și *predicable* (predicabil) arăta, fără a le explicita natura, asemănarea și diferența între cele două registre. Totul era legat de predicație sau, altfel spus, într-o exprimare mai ambiguă, de „categorizare", și putea părea uneori dificil de înțeles de ce genurile și speciile erau predicabile, iar substanțele sau calitățile predicamente. Arborele lui Porfir permitea să se înțeleagă prin ce anume predicabilele mobilau ontologic fiecare dintre genurile de predicație diferențiate de Aristotel în specia celor zece categorii. Dar te simțeai prins la fiecare nivel în cercul ce adună cuvintele, conceptele și lucrurile.

La comentatorii din vechime ai lui Aristotel existau, după cum s-a spus, trei teorii asupra naturii categoriilor : prima făcea din ele niște *φωναί*, adică „sunete vocale", a doua niște *ὄντα*, ființe sau „existenți", a treia niște *νοήματα*, „noeme" sau noțiuni, astăzi am spune „obiecte de gândire"[20]. Definiția categoriilor ca „voci", „noeme" sau „existenți" se regăsește și în Evul Mediu. Ambiguitățile din textul lui Aristotel, dar și constrângerea structurală – cele trei epuizând toate tipurile de realitate ce puteau fi concepute –, mediația anumitor surse – *Paraphrasis Themistiana*, comentariile lui Boetius – explică această permanență. Problematica medievală a universaliilor nu s-a dezvoltat doar pe baza exegezei *Isagogei* lui Porfir, ci și în legătură cu exegeza *Categoriilor*. Au existat, totuși, adaptări de vocabular și fluctuații terminologice. Termenul *φωναι*, redat mai întâi prin *voces*, „sunete vocale", a cedat progresiv locul altor vocabule : *sermo*, respectiv *nomen*, la Abélard, apoi *terminus* în logica „terministă" din secolul al XIII-lea și *terminus vocalis* la nominaliștii secolului al XIV-lea ; termenul *νοήματα* a fost înlocuit prin *conceptus*, *intentiones* sau alte expresii mai apropiate de Aristotel, ca *affectiones* sau *passiones animae*, sau *terminus mentalis* în secolul al XIV-lea ; în sfârșit, însuși termenul de *ὄντα* a cedat locul lui *res*, „lucruri". Triadei *φωναί-νοήματα-ὄντα* i-a succedat așadar triada cuvinte/nume, concepte și lucruri.

[20] Una din cele mai vechi mărturii – dacă nu chiar cea mai veche – asupra acestei tripartiții este cea a lui Clement din Alexandria, *Stromates*, VIII, 8 23, 1, ed. Stählin, III, p. 94, 5–12, care distinge *ὀνόματα* (numele), *νοήματα* (conceptele, ale căror nume sunt simbolurile) și *ὑποκείμενα* („substraturile reale, ale căror concepte sunt, în noi, amprentele"). Asupra acestui punct, cf. J. Pépin, „Clément d'Alexandrie, les *Catégories* d'Aristote et le Fragment 60 d'Héraclite", în P. Aubenque (ed.), *Concepts et Catégories*..., loc. cit., p. 271–284 (în special p. 271–279).

Această evoluţie era programată în scolastica neoplatoniciană târzie pentru trecerea de la „voci“ la „nume“ şi de la *ὄντα* la „lucruri“ (*πράγματα*), atestată la unii autori printre care Simplicius. Acesta foloseşte în egală măsură *φωναί*, *λέξεις* şi *ὀνόματα*. În schimb, în Evul Mediu latin, trecerea de la interpretarea universaliilor ca „voci“ la cea a universaliilor ca „nume“ sau „cuvinte“ a reprezentat o cupură epistemologică între două doctrine, vocalismul şi „nominalismul“, o evoluţie al cărei principal promotor, Abélard, şi-a înlocuit prima sa doctrină a universaliilor ca *voces* cu o doctrină a universaliilor ca *sermones* sau *nomina*.

S-ar putea realiza o istorie a problematicii universaliilor în legătura sa cu interpretarea *Categoriilor*, urmărindu-se diversele instituiri ale triadei cuvinte, concepte, lucruri. Avatarurile noţiunilor (*νοήματα*) între cuvinte şi lucruri sunt un revelator structural, un semn al evoluţiei problematicilor. Vom reda aici etapele principale care arată că, dincolo de poziţiile doctrinale (realism, conceptualism, nominalism) se ascund opţiuni şi articulaţii disciplinare (ontologie, psihologie, semantică) ce corespund domeniului de probleme mai uşor sintetizat sub primatul teoretic al lucrurilor, conceptelor şi cuvintelor. Această triadă e fundamentală. Ea se umple şi se modifică, se redistribuie şi se rearticulează în funcţie de textele disponibile sau dominante din punct de vedere epistemic într-o epocă dată. Există o epocă a universaliilor în care magistratura teoretică e asigurată de *De anima*, o alta în care e asigurată de *Metafizica*, într-o a treia de logica numită a „Modernilor“, rod al geniului medieval. Unele texte rămân la orizont, devenind de nedepăşit şi de neevitat de îndată ce sunt cunoscute şi traduse. Este prin excelenţă cazul *Analiticii secunde*, care condensează toate problemele conexe ce îi conferă problemei universaliilor adevărata realitate : de la teoria percepţiei la teoria cogniţiei. Există un text ce rămâne inseparabil de *Isagoga*, de la un capăt la altul al Evului Mediu : *Categoriile*. Printr-un remarcabil efect de recurenţă, *Isagoga*, care trebuia să faciliteze lectura *Categoriilor*, a devenit mai obscură datorită textului pe care trebuia să-l explice. Dar *Categoriile* aveau rolul de a vehicula adevăratele mize şi de a fixa procentul de inteligibilitate variabilă al unei opere ce nu putea fi concepută decât în raport cu ele. Înainte de a intra în detaliile istoriei, putem ilustra acest fenomen printr-un exemplu.

Un martor privilegiat al legăturii între problematica universaliilor şi doctrina categoriile este controversa dintre Abélard şi Albéric asupra categoriei de substanţă, la care am făcut aluzie mai înainte. Să revenim o clipă asupra ei. După Abélard, diviziunea aristotelică a „substanţei" în „substanţă primă" şi „substanţă secundă" e aproape inineligibilă dacă e interpretată ca o distincţie între lucruri mai degrabă decât ca o distincţie între cuvinte. Dacă se face din ea o distincţie între lucruri, aceasta ar însemna să se spună că „printre lucrurile care sunt substanţe, unele sunt universale, altele individuale, pe scurt, să se spună că, dacă avem în vedere omul, adică lucrul care este om, unul e universal, altul particular". Un elev al lui Albéric, autor al *Comentariului* numit C20 (ms. Arsenal 910, f. 147r–162v) respinge explicit teza conform căreia sensul distincţiei între cele două tipuri de substanţe ar fi : „Dintre cuvintele ce semnifică o substanţă, unele au o semnificaţie discretă, altele nu". El ştie că poziţia sa e contestată, deoarece ea implică realismul universaliilor, dar o apără viguros în numele lui Boetius, căruia îi reproşează de a fi considerat „genurile drept lucruri existând prin sine" *(res per se existentes)*, „ceea ce e inadmisibil" ; el ripostează că nu există nici o dificultate de a admite că „substanţa primă *şi substanţa secundă* ar fi substanţe şi lucruri existente prin sine" şi că „Boetius însuşi stă mărturie despre aceasta în comentariul său asupra lui Porfir, atunci când tratează despre genuri şi specii" (ms. Arsenal 910, f. 150r). Abélard înţelege altfel textul lui Boetius : el acceptă faptul că intenţia lui Aristotel a fost să „discute cuvintele prime ce semnifică genurile prime ale lucrurilor, în calitatea lor de a semnifica lucrurile", dar precizează „adică de a revela semnificaţia lor referitoare la naturile lucrurilor care le sunt aservite [care sunt subiectul lor]". El îl retuşează pe Boetius care vorbeşte despre „zece genuri referite de zece categorii-cuvinte", substituindu-i cele „zece *naturi* ale lucrurilor". Diferenţa între „naturi" şi genuri" este esenţială : naturile lui Abélard nu sunt lucruri[21].

Se vede din acest exemplu în ce măsură problematica *Isagogei* nu este conţinută în *Isagoga,* ci în textul căreia îi serveşte drept introducere, *Categoriile,* şi în toate textele sale satelite, cum ar fi comentariul lui Boetius. Marile opţiuni filosofice asupra

---

[21] Asupra acestui punct, cf. J. Marenbon, „Vocalism, Nominalism and Comentaries on the *Categories* from the Earlier Twelfth Century", *Vivarium,* 30/1 (1992), p. 51–61.

universaliilor se hotărăsc în interpretarea a ceea ce sunt substanțele prime și secunde, deci în teoria categoriilor. Dacă tăgăduim această legătură în care se exprimă toate ambiguitățile complexului aristotelico-neo-platonician, ignorăm ceea ce ritmează istoria medievală a universaliilor și asigură în același timp continuitatea și rupturile între Antichitatea târzie și Evul Mediu. Trebuie să încercăm să-i surprindem esențialul. Este ceea ce vom face aici.

Sursele platoniciene ale problematicii universaliilor

Problematica universaliilor e structurată de două elemente platoniciene recurente. Unul, fără suport textual direct, este secvența argumentativă prin care Socrate îl face pe Menon să admită necesitatea de a postula că toți indivizii din aceeași specie au în comun posesia unei aceleiași proprietăți reale – realiștii medievali vor spune: posedă aceleași *naturi* comune. Această secvență, care pornește de la ideea de non-diferență esențială pentru a ajunge la cea de esență partajată este presupusă sau dezvoltată de fiecare teorie realistă. Al doilea element, transmis de Aristotel în *Categorii*, este teoria Formelor eponime, relansată cu stângăcie prin noțiunea, inconsistentă în formularea sa aristotelică, de paronimie.

DE LA NONDIFERENȚĂ LA PARTICIPARE SAU MENON PRADĂ VIOLENȚEI

Menon este, pentru a folosi o expresie medievală, *oglinda istorială* a problematicii universaliilor. Cine se apleacă asupra ei vede ivindu-se problema în puritatea sa nativă, dar contemplarea s-a inversat repede și, la fel de repede, privirea s-a perceput pe sine ca fiind privită. De fapt, noi citim dialogul *pornind* de la cunoașterea noastră „asupra" problemei universaliilor, transpunem în el un limbaj atins deja de distincțiile medievale și nu ne este deloc greu, în aceste condiții, să-i neutralizăm violența originară. Totuși, dacă privirea se inversează brusc, dacă limba greacă străbate prin oglindă, atunci construcțiile noastre, lexicul nostru

ne apar deodată ca decurgând la distanță dintr-o mișcare de gândire ce operează în noi fără să știm. Scopul nostru este de a arăta aici că „problema" universaliilor este urma și efectul unei violențe, o violență căreia îi cade pradă Menon. Pentru a face ca violența aceasta să fie perceptibilă, vom urmări două traduceri, cea a lui Alfred Croiset și cea a lui Monique Canto care, fiecare în felul ei, *arată* abaterea de limbaj de unde provine platonismul.

În *Menon*, 72b, Socrate presupune că, întrebându-l pe Menon <Î1> „ce este în esență o albină" (Canto: „în realitatea sa"), acesta îi răspunde <R1> „că există albine de tot felul". Atunci îl întreabă <Î2> : „Când declari că există o mulțime de albine de tot felul și deosebite unele de altele, vrei să spui că se deosebesc în calitate de albine sau că ceea ce le diferențiază e altceva, de exemplu frumusețea, mărimea și anumite însușiri de același gen?" Răspunsul lui Menon <R2> este că „în calitate de albine, ele nu se deosebesc unele de altele" sau, în versiunea lui Canto, că „în măsura în care ele sunt albine, nu există nici o diferență între două dintre ele". Teza conform căreia nu există diferență între albine în calitatea lor de albine atrage imediat după sine o alta, formulată de Socrate în mod ipotetic <Î3> : „Dacă ți-aș zice apoi: Spune, Menon, care este acel lucru prin care ele se aseamănă și care e identic în toate? Ai avea fără îndoială un răspuns gata pregătit?" (trad. Croiset[22]). Ori dacă te-aș întreba în continuare: „Ei bine, Menon, spune-mi care proprietate face ca albinele să fie toate același lucru fără a crea cea mai mică diferență între ele. După tine, ce este? Cu siguranță vei ști să mi-o spui!" (trad. Canto[23]).

După ce Menon spune <R3> că ar ști să răspundă la întrebarea lui Socrate dacă acesta i-ar pune-o, Socrate formulează pentru el răspunsul pe care cu siguranță n-ar fi întârziat să-l dea și îl aplică problemei virtuții <R3'>.

> Ei bine, întrebarea este aceeași în ceea ce privește virtuțile: oricât de numeroase și diverse ar fi, ele au în comun un anumit caracter general care le face să fie virtuți. Acest caracter general este cel pe care trebuie să-l avem în vedere pentru ca răspunsul la întrebare

---

[22] Cf. Platon, *Ménon*, trad. A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 236.
[23] Cf. Platon, *Ménon*, trad. M. Canto („GF", 491), Paris, Garnier-Flamarion, 1991, p. 128.

> să fie corect şi să ne permită să surprindem în ce constă virtutea. (trad. Croiset, p. 237).
> Ei bine, tot aşa se întâmplă cu virtuţile! Chiar dacă există multe şi de tot felul, ele posedă cel puţin o singură formă caracteristică identică la toate, fără excepţie, care face din ele virtuţi. O astfel de formă caracteristică este ceea ce trebuie avut în vedere pentru a da răspuns cui întreabă în ce constă virtutea. (trad. Canto, p. 129).

„Caracterul general“ pe care virtuţile îl *au* în comun, „forma caracteristică unică şi identică“ pe care toate o „posedă fără excepţie“ este *εἶδος*-ul.

Aceste câteva rânduri oferă trama platoniciană a problematicii universaliilor. Întrebarea <I1> introduce noţiunea de *οὐσία*. Socrate întreabă ce este albina *περὶ οὐσίας*. După Monique Canto[24], termenul *οὐσία* are mai multe semnificaţii la Platon, din moment ce el desemnează fie <a> existenţa reală a unui lucru (*Protagoras*, 349b ; *Euthyphron*, 11a), fie <b> natura reală sau esenţa unui lucru, iar această esenţă, la rândul ei, e concepută fie <b1> drept o realitate inteligibilă imanentă fiinţelor sensibile, particulare şi concrete – ceea ce vrea să spună că ea prezintă acelaşi tip de fiinţă ca şi ele, că ele se situează la acelaşi nivel ontologic (*Euthyphron*, 11a) fie <b2> drept „ontologic diferită de realităţile numite după ele şi putând fi cunoscute doar prin gândire“ (*Phaidon*, 65d, 78d, 92d). Traducând *περὶ οὐσίας* prin „în realitatea sa“, Monique Canto consideră că Socrate se referă la sensul <a> şi <b1> al termenului. Căci, aşa cum arată <R3'>, o albină este, în realitatea sa, „elementul real în funcţie de care toate albinele sunt albine şi, ca atare, identice“. Astfel, a defini ceea ce este o albină în realitatea sa, înseamnă totodată a defini o specie animală, „elementul de referinţă pe care trebuie să-l aibă în vedere orice tentativă de definire“ în acest domeniu fiind *οἶδος*-ul, „această formă despre care Socrate afirmă că este unică şi identică la toate albinele, o dată recunoscută identitatea lor specifică“. Asemenea termenului *οὐσία*, termenul *εἶδος* are mai multe semnificaţii deoarece desemnează sau <1> o realitate non-sensibilă în raport cu care e denumită o clasă de fiinţe sensibile, fie că această realitate „reprezintă întreaga realitate de care sunt lipsite fiinţele sensibile“ <1a>, fie că nu prezintă o „diferenţă ontologică de natură determinată faţă de fiinţele

[24] Cf. M. Canto, *in* Platon, *Ménon*, trad. cit. p. 219–220.

particulare care își extrag" din ea „natura și numele" <1b> sau, <2> „un universal logic, un fel de gen opus unor specii mai mici sau unora particulare" (*Theetet*, 178a ; *Banchetul* 205b ; *Republica*, II, 357c). În textul lui *Menon*, sensul invocat de Platon este 1b : „într-adevăr, nici concepția conform căreia εἶδος-ul ar fi dotat cu o formă de realitate superioară celei a ființei sensibile, nici cea care i-ar da εἶδος-ului o formă de existență separată nu sunt avute în vedere[25]". Altfel spus, <R3'> este un răspuns adecvat problematicii abordate în <Î1> : sensul <1b> al εἶδος-ului corespunde perfect sensului <b1> al οὐσία-ei.

Pe baza acestei analize se pot face diverse observații :

• Aceeași „formă caracteristică", același εἶδος servește pentru a defini ceea ce este un individ περὶ οὐσίας și specia căreia îi aparține ; această formă e prezentă când fiind de natură inteligibilă, dar imanentă ființelor sensibile, fără a se confunda cu ele *(Menon)*, când ca o Formă în sensul de „realitate independentă de sensibil, existând prin ea însăși și inaccesibilă simțurilor" (Canto, p. 220). Există deci la Platon însuși elementele necesare spre a deosebi trei tipuri de εἶδος : forma imanentă, Forma separată și genul logic. Această distincție, despre care putem presupune că, în privința sensului de „caracter general" și al celui de „Formă separată" acoperă o anumită evoluție în gândirea lui Platon, a fost fixată de școală ca o tripartiție în Antichitatea târzie, când ea a permis să se dea dreptate, într-un cadru platonician, concepțiilor lui Aristotel.

• La ambiguitatea termenilor οὐσία și εἶδος se adaugă o dificultate legată de ambiguitatea funcției discursive a εἶδος-ului, care servește în același timp pentru a defini ceea ce trebuie să „aibă" sau să „posede" fiecare individ concret spre a fi ceea ce este și realitatea „unică și identică la toți indivizii" de aceeași clasă *sau* din aceeași specie care instituie deopotrivă unitatea/realitatea unei clase, realitatea/unitatea unei specii naturale și apartenența comună a respectivilor indivizi la această clasă *sau* la această specie.

În *Menon*, strategia argumentativă a lui Socrate permite evitarea blocării ansamblului acestor funcții discursive într-unul și același moment. Dacă privim textul cu atenție, vedem, într-adevăr, că Socrate începe prin a-l face pe Menon să recunoască identitatea specifică a albinelor <Î2>–<R2> înainte

[25] Cf. M. Canto, *ibid*.

de a examina ceea ce o instituie, adică ceea ce trebuie să „aibă în vedere“ cel ce vrea să dea un răspuns adecvat la întrebarea privind definiția unui individ περῖ οὐσίαζ. Cum procedează Socrate? Făcându-l pe Menon să spună că „albinele nu se deosebesc unele de altele ca albine“, apoi făcându-l să admită că ar ști să spună, dacă ar fi întrebat, „ce este lucrul prin care albinele se aseamănă și care e identic în toate“ sau „ce proprietate face ca albinele să fie toate același lucru fără a crea cea mai mică diferență între ele“ apoi, o dată ce a admis că ar ști s-o spună, să expliciteze pentru el în mod *pozitiv*, adică sub formă de teză, ce anume face ca el s-o poată spune dacă ar trebui s-o spună. Socrate răspunde așadar el însuși la <Î3>, scoțând la iveală „vederea“ εῖδοζ-lui <R3’> presupusă de „răspunsul“ lui Menon <R3>. Răspunsul lui Socrate e posibil datorită naturii înseși a întrebării care, la rândul ei, depinde de grupul <Î2>–<R2>.

Dacă examinăm mai atent formularea din <Î2>–<R2>, vedem că Menon recunoaște mai puțin identitatea specifică a albinelor cât simplul fapt că nimic nu deosebește o albină ca albină de o altă albină ca albină. Tocmai pe această percepere a unei non-diferențe περὶ οὐσίαζ între indivizi considerați a aparține aceleiași specii și nu pe recunoașterea unei identități specifice își întemeiază Socrate mișcarea de argumentare ce îi permite să-l conducă explicit pe Menon la recunoașterea „caracterului general“ posedat în comun de toți indivizii numiți identici prin specie. Astfel, întregul demers al lui Socrate se bazează pe trecerea neobservată de la <R2>, „nu ca albine se deosebesc albinele unele de altele“, la <Î3> „care este fundamentul, identic la toate, al asemănării lor mutuale“ sau, altfel spus“, de la <R2> „nu prin εῖδοζ-ul lor se deosebesc albinele unele de altele“, la <R3> „posesia unui aceluiași εῖδοζ fundamentează asemănarea tuturor albinelor între ele“.

Trecerea de la non-diferență la asemănare este matricea problematicii universaliilor și resortul realismului.

Să vedem totuși ce spune exact textul. Toate traducerile și toate comentariile lui Platon presupun că problematica universaliilor e gata constituită și îi utilizează limbajul și conceptele (identitate specifică, asemănare). E vorba aici de un anacronism necesar discutării filosofice a „tezei platoniciene“, dar supărător din punct de vedere istoric și filologic, căci el oculteazä continuitatea reală a problematicilor antice și medievale.

Ce spune de fapt Platon în <R2> 72b şi <Î3> 72c? Textul din <Î2>–<R2> nu spune „ca albine, albinele nu se deosebesc unele de altele", ci „nu datorită faptului că sunt albine" [sau „nu ca albine" sau „nu în măsura în care sunt albine"] „există o diferenţă între albine". Aceasta e formularea pe care Socrate o păstrează şi o transformă totodată în <Î3> atunci când îl întreabă pe Menon nu ce este acel lucru „prin care ele se aseamănă" ci, literal, „prin care ele nu se deosebesc deloc" (*οὐδὲν διαφέρουσιν*). Deci, în rigoarea termenilor, doctrina lui Platon este că *εἶδος*-ul e „ceva prin care lucrurile nu se deosebesc", ceea ce, exprimat în mod pozitiv, nu spune că ele se aseamănă, ci doar că ele sunt nondiferite. Printr-o formulă : *εἶδος*-ul este ceva prin care, din punctul de vedere al *οὐσία*-ei, lucrurile sunt nondiferite unele de altele. Aceasta e doctrina ce se regăseşte în Evul Mediu, în teoria referitoare la *„indifferentia"*.

Vom nota că nu trebuie să se confunde <1> problema lui Porfir, cea a statutului universaliilor, cu <2> problema cunoaşterii universalului şi a individualului. Platon le-a imbricat pe amândouă în *Menon*, în măsura în care actul prin intermediul căruia el stabileşte necesitatea conceptuală a Ideii (problema 1) este cel prin care se ridică la cunoaşterea generalului (problema 2). Fiecare dintre aceste probleme îşi are propria istorie, propriul timp epistemic, dar ambele interferează în momente precise, care trebuie delimitate, descrise şi studiate pentru ele însele. Este ceea ce vom face aici. Să trecem acum la ultimul preambul.

TEORIA PLATONICIANĂ A IDEILOR ŞI CAUZALITATEA EPONIMICĂ A FORMELOR

Realismul platonician al Formelor separate e prezentat în *Phaidon*. Teza centrală este expusă în 102b : „Formele există şi sunt lucruri determinate. Celelalte lucruri îşi primesc numele din participarea lor la aceste Forme[26]". În afară de separarea Formelor considerate drept nişte *lucruri determinate* şi de participare, trebuie notată tema cauzalităţii eponimice care desfăşoară onto-logic participarea. Formele sunt nu numai cauze ale lucrurilor, dar şi

[26] Cf. M. Dixsaut, *in* Platon, *Phédon*, comentariu, („GF", 489), Paris, Garnier-Flammarion, 1991, p. 282.

cauze eponime. Eponimia semnalează că lucrurile sensibile își iau numele de la o Formă. Cauzalitatea eponimică nu este legată în mod necesar de poziția Formei ca Formă separată. Ea se poate acomoda cu tipul de realism exprimat în *Menon* cu privire la „formele imanente". Monique Dixsaut scrie : „Relația între lucruri și Forme este o relație de eponimie : *prezența* Formei *într-un lucru* îi dă dreptul la numele său". Cauzalitatea eponimică a formelor e un element central al platonismului. Denumirea unui lucru exprimă relația sa ontologică de participare la Formă. Denumirea face posibilă critica limbajului. E sarcina filosofului să verifice dacă există conformitate între un lucru și denumirea ce îi este acordată, să examineze compatibilitatea între lucruri și „predicatele sau denumirile ce li se atribuie", Filosoful *critic* e în căutare de disonanțe onto-*logice* : „Există disonanță atunci când, printre lucrurile despre care se credea că și-au dobândit o proprietate prin participarea lor la o formă dată, și care erau numite în funcție de această formă eponimă, unele se dovedesc a poseda efectiv această proprietate iar altele nu". Critica filosofică ia astfel forma unei *arte de a numi* : când există distanță între denumire și lucru, trebuie „rectificată denumirea", de exemplu „să nu fie *curajoase* niște acte care nu țin de curaj". Prima dimensiune a platonismului este deci, într-un sens, *gramaticală mai mult decât logică*. „Platonismul gramatical" este prima formă a platonismului medieval și prima intervenție a platonismului pe terenul universaliilor.

Pe durata întregului Ev Mediu, cauzalitatea eponimică a Formelor platoniciene a bântuit dispozitivele conceptuale, deși teza din *Phaidon* nu a fost direct accesibilă (traduse către 1156 de Henri Aristippe, nici *Phaidon* și nici *Menon* n-au cunoscut o adevărată răspândire). Ea a făcut-o pe două canale, pe care le vom descrie aici pe scurt.

Cauzalitatea eponimică și problema „cauzelor de impoziție"

Cauzalitatea eponimică a revenit indirect în problematica referitoare la „cauzele de impoziție" sau la „cauzele de invenție" a numelor, scumpă gramaticienilor și logicienilor din secolul al XII-lea, o dată cu ideea potrivit căreia corectitudinea sau

incorectitudinea unei denumiri lingvistice constituie unghiul bun de atac pentru a hotărî asupra adevărului ontologic intern al unui lucru (aurul *adevărat* fiind singurul care merită numele de „aur“), ceea ce presupunea, implicit, ca relaţia dintre un lucru şi un tip sau model ideal, perfect sau imperfect realizat în structura sa ontică concretă, să fie exprimată prin conformitatea între un lucru şi desemnarea sa. Noţiunea de „participare“, moştenită din platonismul vulgar sau comun prin intermediul unor surse diverse, instrumenta mai mult sau mai puţin clar această relaţie. Raţiunea de a impune, adică de a „da“ un nume unui lucru nefiind alta decât definiţia esenţială a lucrului însuşi, se putea aborda problema universaliilor pornind de la problematica „justei denumiri“, fără a şti că ea se trăgea din teoria platoniciană a Formelor eponime, adică opunându-se înseşi ideii de participare de care era totuşi indisociabilă, în buna tradiţie a platonismului. În acest cadru trebuie apreciată importanţa gestului de ruptură înfăptuit de Abélard atunci când arată că starea de om, în care se întâlnesc oamenii individuali, nu este un lucru, lucrul universal *om*, ci doar faptul de a fi om *(esse hominem)*, iar acest fapt nu este un lucru, ci „cauza comună a impoziţiei aceluiaşi nume 'om' tuturor oamenilor individuali diferiţi“. Nominalismul lui Abélard nu presupune în principiu teza absurdă că universaliile ar fi reductibile la nişte nume sau la nişte simple *flatus vocis*. Nominalismul lui Abélard este mai întâi un *nominism*, o metodă de analiză filosofică orientată spre ceea ce fundamentează în realitate unitatea de denumire a unei pluralităţi de lucruri individuale (vezi textul în chenar).

O structură, o schemă conceptuală platoniciană, cea a relaţiei eponimice care există între Formă şi participiile sale, este prin urmare orizontul teoretic al nominalismului incipient, dar e o schemă golită de semnificaţia şi de funcţia sa platoniciană, în măsura în care operează nu numai fără Forma însăşi şi fără participare, ci şi *împotriva* lor.

Cu toate acestea, cauzalitatea eponimică platoniciană a revenit pe neobservate în reflecţiile asupra noţiunii aristotelice de paronimie care, tocmai din cauza slabei dezvoltări din partea lui Aristotel, a jucat o multitudine de roluri în ansambluri teoretice dintre cele mai diverse.

Un platonism de contrabandă : paronimie şi eponimie

Categoriile lui Aristotel conţin un sistem ontologic expus în frânturi, a cărui coerenţă nu apare decât dacă legăm între ele patru secvenţe textuale :

• capitolul 1, care propune o distincţie între lucruri omonime, lucruri sinonime şi lucruri paronime ;

• capitolul 2, care oferă o clasificare a diferitelor feluri de lucruri pornind de la relaţiile predicative „a fi într-un subiect" (*ἐν ὑποχειμένῳ, in subiecto*) şi „a fi spus despre un subiect"(*χαθ' ὑποχειμένου*) *de subiecto, i.e.* substanţele prime, ca Socrate, care nu sunt nici spuse despre un subiect, nici într-un subiect, substanţele secunde, ca om, care sunt spuse despre un subiect fără a fi într-un subiect, accidentele particulare, cum ar fi o albeaţă particulară, care sunt într-un subiect fără a fi spuse despre un subiect, şi accidentele universale, ca ştiinţă, care sunt într-un subiect, şi spuse despre un alt subiect, gramatica ;

• capitolul 5, care dă o definiţie a substanţelor secunde (caracterizate deja în capitolul 2 prin cuplul „a nu fi într-un subiect" şi „a fi spus despre un subiect") graţie unei noi noţiuni : atribuirea esenţială sau „sinonimică" (*συνωνύμωζ, univoce*) ivită din dezvoltarea elementelor prezentată în capitolul 1 ;

• capitolul 8, care defineşte „lucrurile calificate" ca fiind „cele ce sunt *denumite* după calităţi sau depind de acestea într-un alt mod", pe scurt, ca lucruri „paronime" sau susceptibile de a fi „spuse paronimic" (*παρωνύμωζ, denominative*).

Capitolul 1 al *Categoriilor* conţine singura introducere pe care Aristotel însuşi a considerat de cuviinţă să o dea textului său. Câteva rânduri, în care omonimele sunt prezentate drept nişte *lucruri* care au comunitate de nume, dar nu şi de *λόγοζ* (respectiv care nici măcar n-au „enunţat esenţă") iar sinonimele drept nişte *lucruri* care au în acelaşi timp comunitate de nume şi de *λόγοζ*. Această balansare armonioasă este întreruptă brutal de definiţia paronimelor.

> În sfârşit, se numesc *paronime* lucrurile care, diferenţiindu-se de un altul prin „caz", îşi primesc denumirea după numele acelui lucru. Astfel, de la gramatică vine gramatician iar de la curaj, om curajos[27].

---

[27] Cf. Aristotel, *Catégories*, 1 1a 12–15; trad. Tricot, p. 2.

Flatus vocis și sermones: nominalismul și cauzele de impoziție

În *Logica Nostrorum petitioni* (sau *Glosele lui Lunel*) Abélard a aprofundat reflecția asupra universaliilor pornind de la gestul inaugural al lui *datio nominis* sau al „instituirii numelor" (ed. B. Geyer, p. 522). Inițiativa onomastică a Logotetului, a omului înțeles ca prim întemeietor al limbajului, e cea care asumă rolul de centru problematizor al chestiunii universalului. Prin aceasta, vocalismul, doctrina superficială ce tratează universaliile ca pe niște simple *flatus vocis*, și realismul grosier devin ireconciliabile. Punctul de aplicare a problematicii universaliilor nu e oferit nici de lucrurile în sine, nici de cuvintele considerate în simpla lor realitate materială, ci de *sermones*, cuvintele luate în dimensiunea semantică a intenției de a semnifica, a „voinței de a spune" originare care determină folosirea lor efectivă într-un discurs. Astfel se împacă punctul de vedere naturalist și punctul de vedere funcționalist: natura cuvintelor nu e dată în sine, funcția lor nu e o simplă „destinație naturală" – expresie lipsită de sens în domeniul limbajului *uman*. Natura cuvântului trebuie înțeleasă pornind de la *nativitatea* sa, adică de la condițiile și obiectivele comunicaționale ce i-au determinat nașterea. Un cuvânt nu este un sunet, e un *sunet impus pentru a semnifica*: „Există o altă teorie a universaliilor care se potrivește mai bine rațiunii; ea nu atribuie comunitatea nici lucrurilor (*res*), nici sunetelor vocale (*voces*): conform adepților săi, doar cuvintele (*sermones*) sunt individuale sau universale. Acest lucru e indicat cu claritate de Aristotel, prințul peripateticienilor, atunci când definește universalul astfel: «Universalul este ceea ce, prin natura sa, se atribuie mai multor subiecte»; prin natura sa, adică prin nașterea sa (*nativitas*) [originea sa], care este o instituire. Într-adevăr, ce altă origine decât o instituire umană ar putea avea cuvintele și numele? Numele sau cuvântul datorează ceea ce sunt instituirii lor de către oameni. Dimpotrivă, originea sunetelor, ca și cea a lucrurilor, este o creație a naturii: ceea ce e propriu unui lucru sau unui simț constă doar dintr-o operație a naturii. Trebuie așadar să deosebim originea sunetului vocal de cea a cuvântului, chiar dacă ele sunt complet identice în privința existenței. Spunem prin urmare despre cuvinte că sunt universale deoarece ține de originea lor, care e o investire umană, faptul de a fi predicatele mai multor subiecte, în timp ce sunetele vocale sau lucrurile nu sunt nicidecum (universale), chiar dacă e de la sine înțeles că toate cuvintele sunt sunete vocale".

Distorsiunea introdusă de definiția paronimelor este evidentă. Până în acest loc precis, Aristotel definise lucrurile, dar cum puteau fi „paronimele“ *lucruri* având comunitate de nume și „deosebindu-se unele de altele prin caz“? Un „caz“ sau o „terminație“ este într-adevăr o proprietate a cuvintelor, nu a lucrurilor. Cum s-ar putea „termina altfel“ niște lucruri care au același nume? Fără a intra aici în detaliile amețitoare ale exegezelor realizate până la sfârșitul secolului al XV-lea pentru a explica și justifica această distorsiune, trebuie să notăm că comentatorii neoplatonicieni ai lui Aristotel au profitat de ocazia oferită de ea pentru a-l (re)*platoniza* în profunzime. În comentariul său la *Categorii*, 1, 1a1, Simplicius oferă matricea acestei „platonizări“ a textului aristotelic atunci când, reîncepând asupra lui Aristotel mișcarea conceptuală reușită originar de către Socrate asupra lui Menon, trece de la expresia platonică neutră *„a se deosebi prin* esență“ la o turnură hotărât platoniciană : *„a nu participa* la aceeași esență“.

> Dacă fiecare realitate ar avea un nume unic care să-i fie propriu, fiecare s-ar rândui într-o singură categorie unică. Dar deoarece același nume se poate aplica mai multor realități care, în plus, *se diferențiază prin esență*, se impunea o distincție : uneori e clar că realitățile se rânduiesc în aceeași categorie, alteori nu acesta e cazul. Astfel, se numește 'animal' omul și calul, și de altfel se numește de asemenea 'animal' Socrate și portretul lui Socrate, care nu e decât un ansamblu de culori cărora li s-a dat o formă.
> În aceste exemple, omul și calul *participă la aceeași esență, cea a animalului predicată despre ei prin sinonimie* : ei se subordonează unei singure și aceleiași categorii. În schimb, Socrate și portretul pictat al lui Socrate nu participă în același timp la esența animalului : unul participă la esența sa, celălalt la culoarea ori la forma sa superficială. Deci ei nu se subordonează aceleiași categorii : Socrate se subordonează esenței, portretul său pictat, calității[28].

---

[28] Cf. Simplicius, *Comment. Cat.*, 1, ad 1a1, trad. Ph. Hoffmann, în Simplicius. *Commentaire sur les Catégories*, trad. comentată sub direcția lui I. Hadot, fasc. III, *Préambule aux Catégories*, trad. Ph. Hoffmann, coment. C. Luna („Philosophia Antique“, LI/III), Leyda–New York–Copenhaga–Köln, 1990, p. 4, 10–21.

Simplicius provoacă o răsturnare majoră în reformularea tezei lui Aristotel : el introduce participarea platoniciană într-un text care nu o conține. De ce o face? Pentru că Porfir a făcut-o înaintea lui, dar mai ales pentru că gândirea lui Aristotel e vagă, iar pasajul respectiv se pretează la aceasta. E de la sine înțeles că termenul „caz" (πτῶσις) desemna la Aristotel o diferență de terminație între două nume și nu un raport real între două lucruri. Cu toate acestea, căderea (finală) a cuvintelor nu putea să nu evoce ideea unui proces corespunzător existent la nivelul lucrurilor. Pentru un neoplatonician, relația *cazuală* a cuvintelor nu putea decât să funcționeze ca indicele unei relații de dependență *cauzală* între lucrul ce „dă" numele său și lucrul ce-l „primește" – în special dacă în locul exemplelor din *Categorii,* 1, modelul electiv de paronimie se concentra asupra *cazului* albeței în lucrul alb, al lui *albedo* (λευκότης) în *album* (λευκός), al formei separate în subiectul compus, al substantivului abstract în adjectivul concret, caz evocat foarte sumar în *Categorii,* 5 și 8.

Așadar, datorită lui Porfir și Simplicius, raportul gramatical de cădere a abstractului în concret, caracteristic paronimiei, *a permis* ca, împotriva lui Aristotel, să fie onorată invitația nefericită a textului său de a se trece de la platonismul gramatical la platonismul metafizic : o dată cu ei, relația dintre realitatea „donatoare" și realitatea „receptoare" a apelării e interpretată clar în termenii participării (μετέχειν).

Transpunându-l pe Aristotel în limba latină, Boetius, traducător și comentator al *Categoriilor* desăvârșește, pentru lumea latină și medievală, transpunerea paronimiei din planul cuvintelor în cel al lucrurilor, o paronimie ce se desfășoară explicit ca *participare* la dublul nivel al cuvintelor și al lucrurilor, conform unui mecanism ineluctabil.

> De fiecare dată când un lucru participă la alt lucru, această participare îl face să dobândească în același timp lucrul și numele : un om care participă la justiție primește, datorită acestui fapt, lucrul și numele, căci el este numit om drept, *just.*

Astfel, cele două condiții lingvistice ale paronimiei enunțate de Aristotel în *Categorii,* 1, sunt completate printr-o a treia, ontologică, „participare la lucruri", și reformulate ele însele în termeni de „participare la cuvânt".

> Există trei condiţii pentru constituirea cuvintelor denominative (*denominativa vocabula*) : mai întâi, ceea ce ele numesc trebuie să participe la un lucru, apoi să participe la numele acestui lucru şi, în sfârşit, numele să sufere o transformare[29].

Datorită acestei redefiniri a paronimiei, raportul dintre subiectul concret, lucrul alb, şi „forma abstractă", realitatea, albeaţa, exprimată printr-un substantiv abstract, pe care Aristotel îl înecase în vagul artistic al teoriei sale asupra semnificaţiei (opunând semnificaţia accidentului concret, de exemplu *album* „care semnifică doar calitatea", *albedo*, semnificaţiei termenilor care, precum 'om' sau 'animal' semnifică „o substanţă calificată") devenea un *raport ontologic de participare a subiectului la o formă* ce putea fi extinsă potenţial la toate realităţile, fie ele substanţiale sau accidentale, în pofida afirmaţiilor din *Categorii*, 2, referitoare la statutul „substanţei secunde" enunţată despre un subiect *fără a fi în subiect*.

Împotriva intenţiei exprese a lui Aristotel, se deschidea calea spre o teorie ce afirma prezenţa universaliilor în lucrurile însele. Nu mai rămânea decât să fie exploatate anumite definiţii ambigue (precum aceea din *Anal. post.*, II, 19, asupra universalului „aflat unul şi identic în toate subiectele particulare") pentru a obţine un Aristotel cu adevărat sistematic : un Aristotel platonician.

Cele două teme convergente ale cercetării „cauzelor de impoziţie" şi ale „paronimiei" au asigurat astfel, pe terenul universaliilor, longevitatea platonismului, instalându-l în inima edificiului aristotelic[30]. Până la sfârşitul secolului al XV-lea, problema paronimiei – în latină, *denominatio* – a instrumentat şi parazitat aristotelismul, asigurând menţinerea unei structuri conceptuale în sânul alteia care, fără a o pretinde pe cea dintâi, nu a ştiut s-o excludă în întregime.

---

[29] Pentru aceste două citate, cf. Boetius, *In Cat.*, PL. 64, col. 167D–168A.

[30] Cu privire la „durata lungă" şi la sensul medieval al problemei paronimelor, cf. J. Jolivet, „Vues médiévales sur les paronymes", *Revue internationale de philosophie*, 113/3 (1975, p. 222–242).

ÎN LOC DE ORIENTARE

Dacă, așa cum o sugerează cu stângăcie afacerea pixurilor, realismul și nominalismul nu văd același lucru în fața acelorași lucruri, aceasta se datorează tocmai faptului că nu se află în fața acelorași lucruri, ci privesc mai întâi, poate chiar exclusiv, ceea ce le arată ochii lui Aristotel, ai lui Porfir, ai lui Boetius. Punctul de plecare al problemei *medievale* a universaliilor nu se află în lumea *noastră*, el este în sistemele filosofice și în câmpurile de enunțuri disponibile în epoca în care s-a cristalizat ca *problemă*. El nu are o existență detașabilă, ci se înscrie întotdeauna în problematici mai ample. Element al unui discurs, piesă a unui puzzle, el face parte din rețele multiple și schimbătoare.

Care sunt aceste rețele?

Filosofia antică a cunoscut două mari forme de realism : realismul platonician al Ideilor și realismul aristotelic al substanțelor. Deși unul s-a constituit cu precădere prin critica celuilalt, cele două realisme nu aparțin în ultimă instanță aceluiași spațiu teoretic – cel ce se opune cu adevărat realismului platonician este nominalismul, în timp ce realismului aristotelic i se opune idealismul – astfel încât, aristotelismul fiind efectiv o critică realistă a realismului platonician, amestecul problematicilor lor a influențat decisiv întregul Ev Mediu, în aceeași măsură cu antagonismul discursurilor lor.

Problematica universaliilor este restul acestui chiasm, un rest acoperit el însuși de bruiajul efectuat, mai mult sau mai puțin conștient, de primele rânduri ale *Isagogei* lui Porfir. La întrebarea : ce există cu adevărat? Platon răspundea : "Ideile", formele separate ; Aristotel : "Substanțele dotate cu o formă" – o formă „substanțială". Ruptă de sensibil sau prezentă în el, „forma constituia realitatea realului. Postulând, pentru a o amâna și a o trimite unei științe mai înalte decât logica, problema statutului realităților corespunzătoare unor termeni ca „gen" sau „specie", Porfir a reînviat în enunțul său diferendul Platon – Aristotel, făcându-l în același timp de neînțeles pentru cel ce nu cunoaște decât *Isagoga*, prin faptul că a încărcat cu platonism definițiile „aristotelice". A regăsi partea din fiecare doctrină, din fiecare univers – cel al lui Platon, cel al lui Aristotel, cel al lui Porfir – într-un ansamblu în care, pornind de la Boetius, cititorul lor comun, fiecare poziție filosofică pierde mereu mai mult din conținutul originar, iată primul demers pe care trebuie să-l înfăptuim aici.

Inerență și predicație

La fel ca punctul <a1>, punctul <a2> va cere niște dezvoltări specifice. Într-adevăr, opoziția, curentă în istoriografie, între un „universal de comunitate“, impropriu numit „universalul lui Boetius“, universal definit drept „ceea ce e comun mai multor lucruri“, și un „universal de predicație“ impropriu numit „universalul lui Porfir“, universal înțeles drept „ceea ce se spune despre mai multe lucruri“, reprezintă pentru noi un avatar al definiției combinatorii a substanțelor (prime sau secunde) și a accidentelor (universale sau particulare) pornind de la relațiile de inerență și de predicație din *Categorii*. Grila aristotelică, definițiile pe care ea le autoriza nu par destinate să alimenteze focul cu inepuizabile controverse. Totuși, tocmai acest lucru s-a produs: investirea relațiilor *ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι (esse in)* și *καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι (dici de)* a condensat esențialul discuțiilor ontologice asupra universaliilor, fie, de exemplu, atunci când se punea întrebarea dacă unele lucruri, „lucrurile universale“, puteau sau nu „intra într-un oarecare mod în structura tuturor lucrurilor cărora le erau prin ele însele comune, total și simultan“, fie atunci când se punea întrebarea dacă relația „a fi predicat despre mai multe“ se putea aplica atât unor entități non-lingvistice cât și expresiilor lingvistice. Aceste discuții au părut cu atât mai legitime cu cât, începând din a doua jumătate a secolului al XII-lea, a existat o definiție a universalului la Avicenna[31] care, din reformulare magistrală în adaptare școlară, urma să ajungă la formarea unui adagiu combinând în mod explicit relațiile de inerență și de predicație: „Este, așadar, universal ceva al cărui concept *(ratio)* nu ne împiedică să gândim că el se află în mai multe lucruri și este spus despre mai multe“.

Fără să pretindem a spune totul, vom postula ca primă teză generală că Evul Mediu <a1> a prelungit, într-o foarte mare măsură, critica aristotelică a doctrinei Ideilor și <a2> că a reinterpretat într-un mod particular articularea relațiilor de inerență (*ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι*, *esse in subiecto*) și de predicație (*καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι*, *dici de subiecto*) cu care Aristotel își prefațase teoria categoriilor (vezi textul în chenar).

---

[31] Cf. Avicenna, *Metaphysica*, V, 1, ed. Van Riet, Louvain–Leyda, 1980, p. 227–228.

Realismul s-a născut atunci când relaţia platoniciană de participare şi relaţia aristotelică de inerenţă s-au parazitat una pe alta. Acest al doilea chiasm al platonismului şi aristotelismului s-a realizat în teoria paronimiei *(denomination)* şi de o atare manieră încât semantica a jucat din nou un rol determinant.

Drept o a doua teză generală vom postula că <b> problema universaliilor acoperă un mănunchi de probleme: statutul obiectelor intenţionale şi teoria intenţionalităţii, ontologia formală, teoria obiectelor, teoria percepţiei, teoria cogniţiei, metafizica descriptivă. Acest ansamblu de probleme e grupat în jurul unor suporturi textuale altele decât *Isagoga*, în principal *Analitica secundă* a lui Aristotel, şi se înscrie într-o durată istorică alta decât cearta universaliilor.

Vom încerca să argumentăm anbele teze generale urmând perspectiva lui *translatio studiorum,* rezervând Antichităţii târzii şi scolasticii arabe nu un loc de intermediar, ci unul de actor în plină activitate.

Pe această bază vom aborda apoi principalele poziţii scolastice latine.

2

De la neoplatonismul grec la peripatetismul arab

În *Analitica secundă* Aristotel respinge Ideile lui Platon ca pe nişte „sunete lipsite de înţeles", „inutile, chiar dacă am admite că ar exista", oricărei demonstraţii ştiinţifice, deoarece „demonstraţia se referă la predicate atribuite" în sens propriu, esenţial şi nu accidental, unui subiect, adică unei substanţe, în sensul aristotelic al termenului[32]. Alături de imposibilitatea lor ontologică, inutilitatea epistemologică a Ideilor a rămas o temă centrală a antiplatonismului – temă accentuată de brutalitatea traducerii latine a *Analiticii* care, în loc de „Să abandonăm Formele, nu sunt decât nişte vorbe goale", spune : „Ei iubesc speciile, căci sunt lucruri monstruoase". După ce Iacob din Veneţia a redat prin *monstrum* cuvântul grecesc *τερέτισμα*, înşelat fără îndoială de o etimologie populară (care îl apropie pe *τερέτισμα* de *τέραζ* : semn, minune, fiinţă supranaturală şi monstruoasă), aspectul teratologic al Ideilor a fost definitiv pecetluit în Evul Mediu prin maxima şcolară conform căreia „genurile şi speciile lui Platon sunt nişte monştri". Totuşi, ceea ce vroia să spună Aristotel era mai mediteraneean – cealaltă traducere medievală a *Analiticii*, *Translatio Ioannis* era mai exactă, ea redând *τερέτισμα* prin „cântul greierului" (*cicadatio*, de la *cicada* : greier) : Formele nu erau decât un „sunet gol", de fapt un *flatus vocis* pentru a folosi termenul lui Roscelin care, la Compiègne, ignora fără îndoială atât zgomotul strident al greierilor cât şi critica la adresa lui Platon din *Analitica secundă*.

---

[32] Cf. Aristotel, *Anal. post.*, I, 22, 83a 32–35.

Pentru neoplatonicieni, dimpotrivă cântul acestor greieri care pot fi auziţi fără a fi văzuţi vreodată, ar avea un plus de atractivitate. Aceasta deoarece, pentru ei, contrar lui Aristotel, cunoaşterea trecea în mod necesar prin Idei. Odată botezate de Augustin şi reciclate astfel în Idei divine, „Formele lui Platon", „prelat al filosofilor", trăiau o a doua tinereţe şi trebuiau cu atât mai puţin eradicate cu cât erau mai uşor de creştinat, ca instrument şi promisiune ale unei *alte* filosofii. Răspunzând la maximă cu o altă maximă, o parte a scolasticii, convinsă că sistemul Ideilor nu era altceva decât Înţelepciunea Tatălui, îi răspundea lui Aristotel în felul următor : „Cel ce neagă Ideile îl neagă pe Fiul lui Dumnezeu" (*qui negat ideas negat filium Dei*). Apropiată de fraza din *Geneză* 1,1, care afirmă că *la început* Dumnezeu a creat cerul şi pământul, noţiunea de Fiu ca „Artă divină" permite formularea unei teologii a creaţiei conform căreia Dumnezeu a creat totul *în început*, „adică în Fiul, model (*imago*) şi raţiune ideală (ratio idealis) a tuturor lucrurilor". Din această perspectivă, noţiunea neoplatoniciană de „universalii divine" ce preexistă lucrurilor la un mod de unitate transcendent (*uniformiter*) s-a substituit Formelor platoniciene, exterioare deopotrivă lucrurilor şi lui Dumnezeu. Repatrierea universaliilor „platoniciene" în gândirea divină (*mens divina*) permitea să se confere un sens creştin platonismului. Se introduceau astfel noi probleme, în măsura în care, pentru cel ce vroia să treacă dincolo de teza lui Augustin („În Arta divină, totul este unul, aşa cum El însuşi este unu prin Unul cu care nu face decât unu", *et omnes unum in ea, sicut ipsa unum de uno, cum quo unum*[33] şi să afirme necesitatea conceptuală a unei distincţii formale între Ideile divine, regăsind astfel platonismul în Dumnezeu însuşi, riscul de erezie nu era departe – un risc pe care Hieronymus din Praga, martir al realismului ceh, îl va plăti într-o zi cu viaţa.

---

[33] Cf. Augustin, *De Trinitate*, VI, X, 11 („Bibliothèque augustinienne" 15), p. 496–497. În acelaşi sens, cf. şi Ambrozie, *Exaem*, I, 4 („Corpus Scriptorum Eccesiasticorum Latinorum", 32, I), p. 13 ; Origene, *In Exaem. hom.*, I, 1 („Sources chrétiennes", 7 bis), p. 24, 4 şi 10, *Comment. sur Jean*, I, XIX, § 109–118 („Sources chrétiennes", 120), p. 118–123.

Antiplatonism şi neoplatonism

În ceea ce priveşte universaliile, filosofia, dispreţuind sinuozitatea elastică a lui Porfir, n-a încetat să oscileze, din Antichitatea târzie până la sfârşitul Evului Mediu, între Aristotel şi Platon, aristotelism şi platonism, peripatetism şi neoplatonism. Faptul că Occidentul, care ignora limba greacă, nu şi-a pierdut şi latina, ţine de miracol. Dar destinul gândirii latine, pecetluit încă din primele traduceri ale lui Boetius, e tocmai de a oscila astfel, până la ameţeală, între elementele unui dispozitiv a cărui lege de constituire o ignora întotdeauna. Au existat prin urmare mai multe doctrine ale universaliilor, furnizate pe măsură ce corpusurile filosofice ale Antichităţii urcau spre lumină, ca tot atâtea sisteme fundamentate pe o imagine mai mult sau mai puţin parţială a totalităţii pierdute. Platonismul şi-a avut ceasul său de glorie în epoca în care se ignora totul despre Platon. Aristotel însuşi a avut mai multe vieţi : Evul Mediu timpuriu a pus accentul pe ontologia *Categoriilor*, scolastica pe *Metafizica* şi scrierile de filosofie naturală, secolul al XIV-lea pe ceea ce trebuia scos din aristotelismul de şcoală pentru a ajunge la filosofia autentică. Aceasta nu înseamnă că dezbaterile şi opţiunile filosofice nu rămân constant prezente, fie doar în calitate de *membrii fantomă*, în complexul de lucruri, de teme şi de doctrine progresiv recuperat, deplasat şi restructurat în ritmul traducerilor.

Dacă, aşa cum am arătat în altă parte, Evul Mediu latin a avut două aristotelisme – până în secolul al XII-lea, aristotelismul greco-roman al lui Boetius ; începând din secolul al XIII-lea, aristotelismul greco-arab al peripatetismului de pe pământul Islamului –, el a trăit mereu, cu întârziere sau ignoranţă, urma sau simptomul, reluarea conştientă sau ruptura motivată de structuri, de scheme conceptuale, de *τόποι*, transmise prin frânturi succesive, ale dezbaterii în care îşi află obârşia problematica universaliilor : diferendul Aristotel – Platon. Pentru a înţelege *gesta medievală a universaliilor* ca pe *o* istorie, dincolo de fazele sale de latenţă şi momentele sale de criză, dincolo de episoadele sale confuze şi dezordinile sale irepresibile, trebuie să ne întoarcem la

temelia însăşi, la critica aristotelică a platonismului, şi la efectele produse, în sânul platonismului, pentru a o depăşi, a o neutraliza sau a o recupera. Vom examina deci aici, în lunga durată a lui *translatio studiorum*, cele două acte fondatoare înfăptuite de Aristotel : critica teoriei platoniciene a Ideilor şi formularea teoriei abstracţiei. Vom arăta legătura lor internă, expresie a celei ce uneşte de fapt problematica statutului ontologic al obiectelor generale cu problematica percepţiei indivizilor sensibili, metafizica descriptivă şi teoria cogniţiei. Vom urmări apoi replica neoplatoniciană, de la mişcarea cuprinzătoare în care Syrianus încearcă să împace abstracţia aristotelică şi reminiscenţa platoniciană, universalul – concept logic şi universalul – Formă separată, până la reluarea peripatetică arabă în care, prin adoptarea unei metafizici emanatiste, e atacată decisiv problema ce se va afla în centrul întregii „certe“ a universaliilor cu începere din secolul al XIII-lea : distincţia între cunoaşterea empirică şi cunoaşterea apriorică.

CRITICA LUI PLATON DE CĂTRE ARISTOTEL : O PARADIGMĂ ARISTOTELICĂ A PROBLEMATICII MEDIEVALE A UNIVERSALIILOR

Inseparabilitatea formei specifice şi a individului este teza centrală a lui Aristotel. Ea conferă un conţinut original absenţei de distincţie radicală dintre particular şi universal, senzaţie şi ştiinţă, pe care o găsim la el. Primul principiu e formulat împotriva teoriei platoniciene a Formelor separate. Al doilea e îndreptat în acelaşi timp împotriva teoriilor platoniciene ale reminiscenţei şi percepţiei. Teoria cunoaşterii şi teoria percepţiei sunt indisociabile de problematica respingerii Formelor. Această articulaţie este cea care conferă o configuraţie aparte istoriei problematicii medievale a universaliilor. Înaintea apariţiei surselor arabe şi a traducerii *Analiticii secunde* şi a *Metafizicii*, problema universalului este pur ontologică : este vorba, dincolo de Porfir şi împotriva intenţiei sale exprese, dar pornind de la textul său, de a rezolva o problemă de *statut ontologic* al universalului în cadrul unei reflecţii asupra

cuvintelor, conceptelor și lucrurilor, alimentată de *Logica vetus*[34]. După apariția celui de „al doilea Aristotel" și a corpusului filosofic greco-arab, problema ontologică e definitiv dublată de o problemă psihologică în cadrul căreia problemele cogniției se amestecă cu cele de ontologie formală.

Pentru a înțelege prăpastia ce separă aceste două reconstrucții ale aristotelismului, e necesar ca, înainte de a aborda problematica Evului Mediu timpuriu, să se evalueze tot ceea ce îi va lipsi. Trebuie să se studieze laolaltă teoria aristotelică a universaliilor și cea a genezei conceptului empiric.

Într-un sens, Aristotel e nominalist : pentru el, individul e singurul real și e perceput de senzație. Dar, pe de altă parte, este și conceptualist deoarece, după el, senzația percepe nu un *hoc aliquid*, un *τόδε τι*, un individ pur și simplu, ci un *quale quid*, un *τοιόνδε*, un lucru prevăzut cu o anume calificare. În sfârșit, nu este el oare și realist, atunci când afirmă că substanța adevărată este forma și, drept urmare, în mai multe pasaje controversate ale operei sale numește forma o „*οὐσία* primă", așa cum o face în altă parte (respectiv în *Categorii*) pentru indivizii singulari? Mai mult, nu este el oare *platonician* atunci când justifică această deplasare prin faptul că forma *constituie întreaga realitate a individului în care ea este angajată?* Toate aceste întrebări se pun, și ele se pun prin excelență pe terenul percepției, atunci când Aristotel afirmă că senzația e începutul cunoașterii pentru că ea percepe forma specifică atașată individului concret, *actul* său.

---

[34] Să reamintim că medievalii numesc *Logica vetus* („Logica veche") ansamblul format din *Isagoga*, două opere ale lui Aristotel traduse de Boetius (*Categorii*, *De interpretatione*) și monografiile redactate de același Boetius (*Introductio ad syllogismos categoricos ; De syllogismo categorico ; De syllogismo hypothetico ; De divisione ; De differentiis topicis*) care înlocuiesc celelalte texte ale lui Aristotel, pe atunci indisponible. Ansamblul operei lui Aristotel se va afla în circulație doar spre sfârșitul secolului al XII-lea și începutul secolului al XIII-lea : mai întâi, restul din *Organon*, în traducerile lui Boetius (*Analitica primă*, *Topicele*, *Respingerile sofistice*) și Iacob din Veneția (*Analitica secundă*, către 1125–1150), apoi *libri naturales* adică, între altele, *Fizica*, *De anima*, *De caelo* și *Metafizica*. Noile texte logice disponibile sunt numite „Logica nova" („Logica nouă"), în timp ce denumirile *Aristoteles novus* („Noul Aristotel") și „cel de al doilea Aristotel" desemnează, la rândul lor, ansamblul corpusului științific aristotelic tradus din greacă sau din arabă și devenit acum accesibil. *Logica nova* nu trebuie confundată cu *Logica Modernorum* („Logica modernilor"), care desemnează textele produse de medievalii înșiși cu începere de la sfârșitul secolului al XII-lea : *Summulae logicales*, *Sophismata*, *Distinctiones*, *Syncategoremata*, *Tractatus de proprietatibus terminorum*, *Insolubilia* etc.

La rândul său, relația între percepție și cunoaștere induce probleme de ontologie. Așa cum reamintește Tricot, nu există decât știința universalului, dar dacă individuația se face prin formă, și dacă formele indivizilor diferă unele de altele în sânul aceleiași specii, *știința se apropie de individ,* și o face prin *lipsa de generalitate a formei.* Pe de altă parte, ceea ce contează pentru Aristotel e necesarul, nu generalul. Dacă obiectul științei apare ca fiind generalul, aceasta se datorează faptului că necesitatea implică generalitatea – după spusele lui Hamelin, universalitatea este „substitutul empiric al necesității". Problema universaliilor nu se pune așadar numai la nivelul unde ne-am fi așteptat s-o găsim, cel al statutului ontologic al generalului, ci la nivelul la care nu ne-am fi așteptat (și unde o vor regăsi îndeobște nominalismul și scotismul) : cunoașterea intelectuală a particularului. Extensiunea conceptului universal poate varia de la unu la infinit ; pentru Aristotel, acest lucru nu are importanță, o definiție se face întotdeauna în *comprehensiune.* Dacă nu există o știință a particularului, aceasta se datorează contingenței sale, materiei care *se opune inteligibilității sale, căci ea introduce în el un principiu* de indeterminare. Acolo unde nu există materie, respectiv în lumea supralunară, poate exista o definiție a singularului fără ca acesta să-și piardă individualitatea : este cazul pentru Soare, Lună, aștrii și *οὐσία* supremă.

Această observație din *Metafizica,* Z, 15 (1040a30) a avut o importanță considerabilă : ea a inspirat teoria avicenniană a universaliilor, prima care a folosit în mod sistematic o noțiune a universalului nerealizat de fapt într-o pluralitate de indivizi distincți numeric[35]. Dar ceea ce Avicenna rezerva Soarelui și Lunii, Aristotel extindea și asupra Omului, afirmând că dacă n-ar exista decât un singur om, definiția sa ar rămâne aceeași, căci omul *este ceea ce este pentru că posedă o anumită natură, nu pentru că definiția sa se aplică unei multiplicități de indivizi* (J. Tricot). Noțiunea aristotelică a universalului e mai mult definițională decât generală, de aceea ea este o adevărată alternativă la Ideea platoniciană. Calificând Ideile

---

[35] cf. Aristotel, *Métaphysique,* Z, 15, 1040a25–b 1, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1970, p. 438–439.

drept „vorbe goale", Aristotel arată ce aşteaptă el de la o teorie a cunoaşterii ştiinţifice. Or, şi acesta e lucrul cel mai important, cunoaşterea ştiinţifică, aşa cum o înţelege el, nu are în mod necesar drept obiect universalul general (universalul de analogie e suficient) şi, mai ales, *se poate lipsi la fel de bine de genuri (universaliile propriu-zise) cât şi de elementul extensiv în genuri.* În această privinţă, Aristotel articulează în felul său teoria realistă a naturii comune şi cea, scotistă şi occamistă, conform căreia o singură întâlnire cu singularul e de ajuns pentru a determina (evident, pe căi divergente) formarea de concepte generale. Dar oare nu este totodată această concepţie generică (mai degrabă decât generală) a universalului, această concepţie *definiţională,* tocmai cea pe care Toma încearcă s-o articuleze în analiza sa asupra formării verbului mental, atunci când reinterpretează noţiunea de „intelecţie a indivizibililor" introdusă de Aristotel în capitolul 6 din *De anima, III?*

După cum se vede, totul este bine la Aristotel, cel puţin într-o oarecare măsură, respectiv de la afirmarea unui universal imanent lucrurilor singulare până la ideea, în aparenţă extravagantă şi *antiaristotelică,* de producere a unui universal abstract pornind de la un singur lucru individual. Dar această *disponibilitate* a aristotelismului autentic faţă de toate exegezele ulterioare nu apare cu claritate decât dacă postulăm ceea ce, în mod problematic, leagă teoria universaliilor de cea a cogniţiei. Pe acest fond încrucişat vom expune aici elementele celor două doctrine ale lui Aristotel : cea, ontologică, a universaliilor, aşa cum rezultă ea din critica lui Platon în *Metafizica* şi cea, psiho-logică, a percepţiei şi a cunoaşterii, aşa cum apare ea din modelul „machist" al formării conceptului universal pus în scenă în *Analitica secundă.*

Şi, înainte de toate, care sunt elementele sau, mai degrabă, principiile antiplatoniciene ale teoriei aristotelice a universaliilor? Ele sunt stabilite sau aplicate în capitolele 13–16 din *Metafizica,* cartea Z. Capitolul 16 le sintetizează în felul următor (1041a4–5) : <P1> nici un universal nu e o substanţă, <P2> nici o substanţă nu e compusă din alte substanţe – adevăratul sens al lui <P2> fiind totuşi <P2'> : nici o substanţă nu e compusă din substanţe *în act.* Tocmai această statuare o vom detalia acum.

Teoria aristotelică a universaliilor („Metafizica“, Z, 13)

În *Metafizica,* Z, 13, Aristotel, discută teza platonicienilor asupra universaliilor. Textul are aspectul unei *quaestio.* El începe de altfel cu formula – „Pare într-adevăr imposibil ca un termen universal, oricare ar fi el, să fie o substanță“ – care evocă primele cuvinte ale întrebărilor scolastice începute mereu printr-un *Videtur quod* („Se pare că“). Dăm aici schema argumentativă redusă la esențial.

Universalul nu este propriu nici unui individ, el aparține unei multiplicități. A cui substanță poate fi? Alternativă : fie a tuturor celor cărora le e atribuit <a>, fie a nici unuia <b>.

Aristotel demonstrează <b> respingând <a> :

<1> Teza <a> este imposibilă, căci dacă universalul e substanța unui singur individ, acest individ va fi toți ceilalți indivizi, deoarece ființele a căror substanță, adică *quidditate,* este una, sunt o aceeași ființă.

<2> Teză din *Categorii,* 5, 2a11 : „Substanță se spune despre ceea ce nu este predicatul unui subiect“ ; or, universalul este întotdeauna predicatul unui subiect.

<3> Obiecție la argumentul <1> *contra* lui <a> : Universalul nu este substanță în sensul de quidditate, dar este „inclus în quidditate“. Animalul în general este un element al quiddității omului și al quiddității calului.

Răspuns : Animalul, astfel înțeles, va fi totuși substanța a ceva (așa cum Omul în general e substanța omului individual în care e prezent). Acest ceva va fi „animalul, în care e conținut cu titlu propriu ca într-o specie“, animalul care este substanța omului. Animalul în general va fi deci substanța substanței omului, și vom regăsi aceeași absurditate ca în argumentul <1> *contra* lui (a) : dacă este substanța substanței unui singur om, acest om va fi totodată toți ceilalți oameni.

<4> Universalul este un *ποιόν* (*Cat.,* 5, 3b18). Or, este *imposibil* și chiar *absurd* ca o substanță compusă din părți să nu provină din substanțe sau dintr-o „ființă determinată“, ci doar din calitate (*ποιόν*) ; într-adevăr, dacă așa ar sta lucrurile, „nonsubstanța și calitatea ar fi anterioare substanței și ființei determinate“. Dar aceasta e imposibil, deoarece „nici în ordinea logică, nici în ordinea timpului, nici în cea a devenirii, determinările calitative nu pot fi anterioare substanței, altfel ar fi separate de ea“.

<5> Socrate este o substanță. Dacă universalul Animal e substanța lui Socrate și prezent în acesta, el va fi substanța a două lucruri, *i.e.* a lui *Socrate* și a *omului*.

<6> Nici un element ce intră într-o definițe nu e substanța vreunui lucru, nici nu există separat de specii, nici nu există în altceva : nu există Animal în afara „speciilor particulare de animale".

Deci, concluzia. Deoarece <a> nu este cazul, <b> este demonstrat : „Aceste considerații lasă să se vadă că *nimic din ceea ce există ca universal în ființe* nu este o substanță". Concluzie peremptorie, dar formulare curioasă, căci ea lasă intactă teza conform căreia universalul există în ființe.

Aceeaşi concluzie e stabilită prin trei noi argumente :

<7> Nici unul din predicatele comune nu semnifică o ființă determinată, ci doar o anumită calitate a lucrului, altfel se ajunge la argumentul celui de al „Treilea Om" (vezi textul în chenar).

<8> „E imposibil ca o substanță să provină din substanțele pe care le conține ca în entelehie, căci ființele care sunt două în entelehie nu sunt niciodată o singură ființă în entelehie. „Doar ființele care sunt potențial două pot fi una în entelehie. O linie dublă e formată din două jumătăți de linii în potență. În consecință : „Entelehia separă". Două substanțe în act nu pot forma o singură substanță în act. Deci, universaliile nu pot intra ca substanțe în act în componența speciilor sau a lucrurilor individuale.

<9> Atomism ontologic. Sprijinindu-se pe Democrit, care afirmă că e imposibil ca „un atom să se nască din doi sau ca doi atomi să se nască dintr-unul" (corpusculii indivizibili fiind identificați cu niște substanțe), Aristotel aplică raționamentul <8> numărului : numărul nu este „un sistem de monade", o „sinteză de unități", căci „sau diada nu este un lucru unul, sau unitatea nu este în entelehie în diadă". După Aristotel, părțile există într-un număr în potență și nu în act.

Aceste din urmă argumente ridică o problemă : nici o substanță nu mai poate fi definită. Aristotel va da un răspuns la aceasta în Z, 15 : „Dacă nici o substanță nu poate fi compusă din universale deoarece universalul desemnează cutare calitate a lucrului și nu o ființă determinată, și dacă nu e posibil ca o substanță să fie alcătuită din substanțe în entelehie, atunci orice substanță trebuie să fie necompusă și, prin urmare, nu va exista definiție pentru nici o substanță" (1039a15–20). Această problemă nu e un argument împotriva tezei „platoniciene", dar unii neoplatonicieni

Al treilea Om

În *Comentariu la „Metafizica"*, p. 84, 21–27, Alexandru din Afrodisia rezumă bine argumentul lui Aristotel : „Dacă ceea ce este predicat cu adevăr despre mai multe lucruri are totodată o existență separată în afara lucrurilor despre care este predicat – și tocmai aceasta este ceea ce pretind că au demonstrat cei ce au postulat Idei –, există, potrivit lor, din acest motiv, un om în sine, căci omul se predică cu adevăr despre o multitudine de oameni individuali, și în același timp e diferit de oamenii individuali. Dar dacă așa stau lucrurile, atunci e nevoie de un al Treilea Om. Într-adevăr, dacă predicatul e diferit de lucrurile despre care e predicat și subzistă independent, și dacă *omul* se predică atât despre lucrurile individuale cât și despre Idee, va exista un al treilea om, în afară de omul individual și de Idee. Dar, în acest caz, va exista și un al patrulea, care se va predica despre al treilea, despre Idee și despre oamenii individuali, la fel și un al cincilea și așa mai departe la infinit".

(cum ar fi Asclepius care rezumă ideile lui Syrianus) o vor integra ca argument <10> în apărarea platonismului împotriva criticii lui Aristotel.

E inutil să subliniem că aceste argumente mereologice le evocă pe acelea ale lui Roscelin, așa cum sunt ele redate în *Sentențele după Magistrul Pierre*! Faptul că Roscelin s-a apropiat de ele doar pe baza a ceea ce îi ofereau *De divisione* și *De differentiis topicis* ale lui Boetius, adică indirect și, din punct de vedere aristotelic, doar pe baza *Topicelor*, dovedește atât coerența criticii aristotelice a platonismului în această privință, cât și pregnanța aspectului mereologic al problemei universaliilor interpretată în lumina diferendului Platon–Aristotel. Această pregnanță e atât de mare încât efectele sale sunt simțite la distanță, doar prin intermediul unor frânturi (e adevărat, esențiale) ale dispozitivului de ansamblu, chiar și atunci când textele originale nu se află toate în circulație.

Respingerea aristotelică a teoriei Ideilor („Metafizica" Z, 14)

„Metafizica" Z, 13, scoate la iveală inconvenientele tezei platoniciene care susține că deși Ideile sunt „substanțe dotate cu

o existență separată", ele constituie totuși specia pornind de la gen și diferențe, altfel spus ale tezei ce susține că Ideile superioare (Ideea de gen animal) constituie Ideile subordonate (Ideea speciei om). Aristotel dezvoltă totul sub forma unei dileme.

Dacă Animalul în sine este în Omul în sine și în Calul în sine, atunci Animalul fie că <a> este un singur lucru identic numeric, fie că <b> e un lucru diferit în fiecare specie.

Ipoteza <a>. E un singur și același lucru, din moment ce *noțiunea* de animal este aceeași când se trece de la om la cal.

Aristotel atinge nivelul singularului atunci când discută această ipoteză <a>. Nu a făcut-o mai înainte deoarece, până atunci, nu a examinat explicit decât relațiile dintre Idei.

„Să presupunem că Animalul în sine este unul și identic în Calul în sine *și în Omul în sine în același mod în care tu ești identic cu tine însuți.*"

Obiecții :

1.1. Cum poate ceea ce este unul să rămână unul în lucruri separate?

1.2. Cum poate Animalul în sine să nu fie separat și el de sine însuși?

2. Dacă Animalul în sine aparține Bipedului și Multiplului, se ivește o imposibilitate logică, deoarece atribute contrare nu pot coexista în aceeași substanță una și individuală.

Ipoteza <*b*> : Să presupunem că Animalul în sine este altul pentru fiecare specie.

Obiecții :

1. Va exista o infinitate de specii având Animalul ca substanță, adică *tot atâtea câți oameni* căci, după platonicieni, „faptul că omul posedă Animalul în esența sa nu este un accident".

2. Animalul în sine se va pierde într-o multiplicitate indefinită, deoarece, conținut în fiecare specie, el va fi substanța acestei specii – ceea ce dovedește faptul că fiecare specie e „*denumită* după el". E același argument văzut dinspre partea Ideii.

3. Animalul conținut în fiecare dintre specii cu titlul de substanță va fi Animalul în sine, adică Ideea. Acest argument este reciproca precedentului.

4. Din ce substanță superioară va proveni atunci acest Animal în sine conținut în fiecare specie, din ce Animal în sine va deriva Animalul în sine care este substanță?

5. Dacă nu derivă din Animalul în sine și dacă e separat de acesta, în ce fel Animalul în sine, care este substanță, va fi el ceea ce este?

Aristotel conchide spunând că „dacă avem în vedere relațiile dintre Idei și lucrurile sensibile, reapar aceleași consecințe ca atunci când avem în vedere relațiile între Idei : consecințe „încă și mai ciudate". El nu le menționează, dar putem extrapola cu ușurință.

De unde concluzia : „E evident că nu există Idei ale lucrurilor sensibile". Această teză concordă cu formularea antiplatoniciană usturătoare din *De anima* (referitoare la Triunghiul ce s-ar afla „în afara figurilor în care se înscrie") : „E ridicol să căutăm, mai presus de aceste lucruri și de altele, o noțiune comună (*λόγοζ κοινόζ*) care nu va fi noțiunea proprie nici unuia dintre acești existenți[36]".

Deci poziția lui Aristotel în Z, 13–14 este clară : nici un universal nu e substanță. Nici un universal nu e substanța unui lucru singular. Este poziția pe care, printre mulți alții, o va relua Occam. Totuși, o întrebare persistă : dacă Aristotel e *atât de clar*, de ce aristotelismul nu a încetat să alimenteze diversele teorii realiste care au afirmat imanența universaliilor în lucruri, după modelul universalului în pluralitate (*ἐν τοῖζ πολλοῖζ*) al neoplatonicienilor? Să fie oare pentru că există o altă imanență decât cea platoniciană? O imanență propriu-zis *aristotelică* a universalului în lucruri? Un aristotelician va spune că, deși orice lucru are o formă specifică, aceasta nu înseamnă că un universal, Specia, îi este imanent. Problema este că tocmai așa s-a înțeles. Și nu fără temei. Întâlnirea, la distanță, a lui Aristotel cu Porfir joacă aici un rol capital. Ea are loc în fața unei statui de aramă.

PORFIR, ARISTOTEL ȘI STATUIA DE ARAMĂ

În *Isagoga*, care expune diversele definiții ale diferenței, Porfir propune să „se vadă ce se petrece cu lucrurile compuse din materie și formă, sau având măcar o alcătuire *analoagă* compușilor din materie și formă". Pentru a explicita statutul acestui *analog* al alcătuirii hylemorfice, el dă exemplul unei statui de aramă : „Tot

[36] Cf. Aristotel, *De anima*, II, 2, 414b25.

așa cum statuia are ca materie arama și ca formă f gura, tot așa omul comun sau specific e compus din gen, care e analogul materiei, și din diferență, care este analogul formei, întregul rezultat de aici, animal-rațional-muritor fiind omul, la fel cum mai înainte era statuia" (Tricot, p. 31). Avem astfel următoarele analogii :

gen/om comun = aramă/statuie = materie/compus
diferență/om comun = figură/statuie = formă/compus.

De aici, comentatorii din vechime deduc că dacă diferența este analogul formei (= figură, *εἶδος*) și dacă respectiva „formă" intră în categoria de calitate (cum o postulează Aristotel în *Cat.*, 8, 10a11, trad. Boetius : *Quartum vero genus qualitatis est* forma *et circa aliquid constans* f gura), diferența poate fi considerată drept o calitate, „în timp ce genul ține de esență" (*οὐσία*).

Textul lui Porf r compară „omul comun", altfel spus o specie, cu o f ință individuală, statuia. Comentatorii *Isagogei,* David (195, 27–29), Elias (87, 28–88) și Ammonius (106, 12 *sq*) asimilează genul unei esențe (*οὐσία*), ca analog al materiei statuii iar diferența unei calități, ca analog al f gurii statuii[37]. Or, acest lucru ridică o problemă gravă.

Exemplul statuii provine de la Aristotel. El este formulat în *Metafizica* pentru a ilustra o anumită doctrină – forma ca *οὐσία* primă a f ecărei f ințe – care e total incompatibilă cu doctrina *Categoriilor,* conform căreia forma este doar o calitate. El a evoluat chiar de la un text la altul dintre cele ce au fost reunite pentru

[37] Despre David și Elias, vezi J.-P. Mahé, „David l'invincible dans la tradition arménienne", în Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, trad. comentată sub direcția lui I. Hadot, fasc. I, *Introduction, I^re partie*, trad. Ph. Hoffmann, coment. I. Hadot („Philosophia Antique", L/I), Leyda–New York–Copenhaga–Koln, 1990, Apendice II, p. 189–207. Cele două asimilări operate de comentatori vor reapărea pe neașteptate în Evul Mediu. Prima, o dată cu apariția conceptului de „esență materială" (probabil extrapolat de latini din noțiunea de „receptacul" introdusă de *Timaios*), cea de a doua o dată cu teza corelativă ce identifică diferența cu o proprietate formală. Cât despre comparația lui Porfir, e limpede că ea explică, la rândul ei, apariția teoriilor ce transferă asupra omului individual schema conceptuală pusă la punct în mod analogic pentru omul comun, cum ar fi, de exemplu, cele care afirmă că omul este în același timp Socrate (un individ) și „lucrul numit Socrate". Toate aceste noțiuni sau doctrine vor fi aspru criticate de Abélard.

a alcătui *Metafizica* : punctul de vedere al *Categoriilor* este de asemenea şi cel al *Metafizicii*, Z, 8, 1033b21–24 („forma se referă la cutare calitate a lucrului", *hoc tale significat*[38], „şi ea însăşi nu este nici definită, nici *acest* lucru") şi îl contrazice total pe cel din Z, 7, 1032bl–2 („forma e quidditatea fiecărei fiinţe, substanţa sa primă", *quid erat esse cuiusque et primam substantiam*[39].

În *Categorii*, 2, Aristotel construieşte o tipologie a diferitelor feluri de fiinţe prin combinarea a două caracteristici : „fiinţă afirmată despre un subiect" şi „fiinţă într-un subiect". Clasamentul obţinut astfel permite să se deosebească patru feluri de fiinţe : <1> *οὐσία* particulară sau primă, care nu este nici afirmată despre un subiect nici într-un subiect ; <2> *οὐσία* universală sau secundă, care este afirmată despre un subiect fără a fi într-un subiect ;<3> accidentul universal, care este în acelaşi timp afirmat despre un subiect şi într-un subiect ;<4> accidentul particular care este într-un subiect fără a fi afirmat despre un subiect. Un exemplu de fiinţe din clasa <1> este Socrate sau acest om ; un exemplu din clasa <2> este *om* (ceea ce Porfir numeşte *omul comun* sau *omul specific*) ; un exemplu din clasa <3> este acest alb (care este în corp ca într-un subiect, deoarece orice culoare *este* într-un corp, dar nu e afirmată despre nici un subiect, deoarece nu se poate spune „corpul este acest alb" sau „un anumit alb") ; un exemplu din clasa <4> este ştiinţa (care e afirmată despre un subiect, de exemplu gramatica, deoarece gramatica este ştiinţă, şi se află într-un subiect, dar nu acelaşi, căci ştiinţa este în sufletul savantului).

Această combinatorie a pus multe probleme interpreţilor lui Aristotel. În primul rând, deoarece caracteristicile combinate sunt de două ordine distincte : primul este logic, al doilea ontic. La această dificultate se adaugă particularităţile traducerii latine care va domina, timp de secole, lectura lui Aristotel : traducerea

---

[38] Cf. Aristote, *Metaphysica, Translatio Anonyma sive „Media"*, ed. G. Vuillemin–Diem („Aristoteles Latinus", XXV/2), Bruxelles–Paris, 1976, p. 136.

[39] Cf. Aristote, *Metaphysica, Translatio media*, p. 133. Cu privire la cronologia textelor ce compun *Metafizica*, cf. Ch. Rutten, J.-P. Benzecri, „Analyse comparative des chapitres de la *Métaphysique* d'Aristote fondée sur les fréquences d'emploi des parties du discours ; confrontation entre l'ordre du *textus receptus*, les références internes et l'ordre du premier facteur", *Cahiers de l'analyse des données*, vol. XIII, no. I, 1988, p. 41–68.

boetiană a lui *οὐσία* prin latinescul *substantia* care introduce o „conotaţie substrativă" (Aubenque, 1985) adecvată ideii de substanţă primă ca subiect onto-logic, dar mai puţin adaptată noţiunii de *'οὐσία* secundă înţeleasă ca formă sau calitate – mai târziu se va spune quidditate sau esenţă a unei pluralităţi de lucruri sinonime (având acelaşi nume şi aceeaşi definiţie). Problema constă în aceea că răspunsurile la întrebările ridicate de inconsistenţa limbajului *Categoriilor* nu sunt date în *Categorii,* ci în *Metafizica* şi că, acolo chiar, diversele niveluri ale gândirii lui Aristotel, dintre care unele corespund *Categoriilor*, se află juxtapuse altora, mai târzii, care le contrazic radical. Această contradicţie este deosebit de netă, dacă avem în vedere *Metafizica,* Z, 3, 1028b33 *sq,* unde apare pentru prima oară exemplul pseudo-porfirian al statuii de aramă.

În acest pasaj, Aristotel <a> explică faptul că „*οὐσία* are, dacă nu un număr mare de accepţiuni, cel puţin patru principale : Într-adevăr, se crede îndeobşte că *οὐσία* fiecărui lucru este fie quidditatea sa, fie universalul, fie genul, fie, în al patrulea rând, subiectul". Apoi, <b> el defineşte ce este un subiect : „Acela despre care tot restul se afirmă şi care nu este el însuşi afirmat despre un alt lucru". Această definiţie corespunde celei a lui „*οὐσία* primă" din *Categorii.* Notând <c> că „în opinia curentă, subiectul prim al unui lucru este cel ce constituie cu adevărat *οὐσία* sa", el precizează : „se spune, într-un sens, că acest subiect prim este materia, într-un alt sens, că este forma şi, într-un al treilea sens, că este îmbinarea materiei cu forma". Pentru a ilustra aceste trei sensuri ale expresiei 'subiect prim' în opinia curentă, el introduce exemplul statuii de aramă : „Prin materie înţeleg de exemplu arama, prin formă configuraţia pe care o îmbracă şi prin îmbinarea celor două, statuia, întregul concret". Apoi conchide <d> : „Rezultă de aici că dacă forma e anterioară materiei şi dacă are mai multă realitate decât materia, ea va fi totodată, din acelaşi motiv, anterioară compusului rezultat din îmbinarea materiei cu forma". Textul reluat de Porfir în *Isagoga* are, prin urmare, funcţia de a sugera că ceea ce este în modul cel mai deplin *οὐσία* este forma.

Ne aflăm astfel în faţa unui dublu paradox : pe de o parte, teza din Z, 3 şi din Z, 7 este incompatibilă cu teza din *Categorii,* care afirmă că „este în modul cel mai deplin şi în primul rând

οὐσία" ceea ce nici nu este într-un subiect (ca accidentele universale sau particulare) *nici spus despre un subiect* (ca *οὐσία* secundă) ; pe de altă parte, chiar exemplul statuii de aramă care, în Z, 3, servește pentru a introduce teza că forma este „subiect prim", îi slujește lui Porfir pentru a ilustra teza contrară, adică aceea că forma (diferența) este doar calitate. Dacă se adaugă la aceasta efectele induse de „conotația substrativă" a termenului *substantia*, traducere boetiană a lui *'οὐσία*, corespunzând cu ceea cu Boetius însuși înțelegea din grecescul *ὑπόστασις*, se vede ce *imbroglio* onto-logic a trebuit să înfrunte prima exegeză medievală a lui Aristotel. Se observă de asemenea ce dificultăți a trebuit să înfrunte cea de a doua, după ce *Metafizica* a fost tradusă în latină. Într-adevăr, cum putem înțelege ontologia lui Aristotel ignorând teza din Z, 7 care enunță că forma este „*οὐσία* primă" a fiecărei ființe? Și invers, cum să înțelegem, pornind de la limbajul *substrativ* al *Categoriilor*, sensul *Metafizicii, Z*, o dată aceasta tradusă?

Printre primii cititori medievali ai *Categoriilor*, unii au privilegiat coerența izolând în corpus un număr voit *redus* de teze compatibile între ele. Dacă critica abélardiană a realismului decurge din două principii „care sunt legate unul de altul și se sprijină reciproc" : unul, fizic, demonstrând că un lucru nu poate servi drept predicat unui subiect deoarece el „subzistă în sine separat", celălalt, dialectic, explicând că dacă se are în vedere ce este un predicat, doar un *cuvânt* universal poate servi drept predicat mai multor subiecte luate unul câte unul, aceasta se datorează în special faptului că geniul propriu lui Abélard îi permite să articuleze astfel mai clar definițiile substanței prime și ale substanței secunde, atât de anevoie coordonate de Aristotel în *Categorii*. Alții, dimpotrivă, au încercat să stăpânească contradicțiile corpusului accesibil reformulând ontologia „aristotelică" pe baza altor surse decât Aristotel. Toate aceste produse de sinteză au un element de platonism. Cearta medievală a universaliilor este, așadar, continuarea gigantomahiei fondatoare a istoriei metafizicii occidentale : opoziția dintre Aristotel și Platon, mereu vie, dincolo de lacune, refaceri și deformări. Aristotelismul n-a oprit platonismul : el a organizat contagiunea sa. (Vezi textul în chenar.)

Despre interpretarea Metafizicii, Z ca matrice a problematicii universaliilor

Interpretarea *Metafizicii, Z* (=VII) divizează comentatorii moderni. Contradicția dintre teza *Categoriilor* care face din *οὐσία* primă, adică din *substanța individuală* „ceea ce este în mod principal, în primul rând și prin excelență *οὐσία*" și teza din Z care definește εἶδος-ul, adică forma sau quidditatea drept adevărata *οὐσία* primă este un loc comun al exegezei recente a lui Aristotel. Din acest punct de vedere, problema esențială este de a ști dacă *εἶδος-οὐσία* primă" din Z este „specia sau forma universală separată" a platonismului – iar în acest caz contradicția cu *Categoriile* e evidentă – sau dacă, dimpotrivă, *„εἶδος-οὐσία* primă" din Z este doar „forma sau structura particulară a unui individ concret[10], adică cauza formală *particulară* a „substanțialității" compusului hylemorfic – iar în acest caz ruptura cu platonismul rămâne profund marcată. Un argument avansat în favoarea acestei lecturi este statutul acordat de Z speciei – „substanța secundă" din *Categorii*, adică universalului, redus la un simplu „concept abstract pornind de la *εἶδος*-ul particular" și, tocmai prin aceasta, lipsit în mod decisiv de orice „pretenție la substanțialitate".

Acest argument nu e decisiv : Platon însuși face o distincție clară între Forma separată și universalul logic, simpla reducere a universalului la un concept abstract nefiind suficientă pentru a dovedi o ruptură cu platonismul. Dacă interpretarea lui *εἶδος „οὐσία* primă" din Z ca *formă individuală* este întemeiată, ceea ce singularizează Z este mai degrabă faptul de a fi eliminat Forma separată în favoarea a două alte tipuri de forme : forma particulară și forma logică, și de a fi propus o teorie ce tinde să prezinte în termeni de „abstracție" relația între două tipuri de universalii din cele trei degajate de interpreții neoplatonicieni ai *Categoriilor* : universalul „în multiplicitate" și universalul „posterior multiplicității"[11].

Toate aceste poziții ale literaturii recente au fost sistematic explorate sau apărate în Evul Mediu. În acest sens, se poate spune prin urmare că tensiunea, fie ea reală sau aparentă, între *Categorii* și *Metafizica* Z, a cuprins întreaga problematică medievală a universaliilor și, prin aceasta, a impus întreaga replatonizare sau deplatonizare a lui Aristotel, între care oscilează, ca între doi poli exegetici, realismul și nominalismul.

[10] Despre toate acestea, cf. E. Berti, „Il concetto di 'sostanza prima' nel libro Z della Metafizica", *Rivista di filosofia*, 80 (1989), p. 3–23.

[11] A.C. Lloyd, *Form and Universal in Aristotle*, Liverpool, 1981, p. 2–3 și 39–40.

CRITICA LUI ARISTOTEL DE CĂTRE SYRIANUS: O PARADIGMĂ NEOPLATONICIANĂ A PROBLEMATICII MEDIEVALE A UNIVERSALIILOR

Asclepios din Tralle ne-a transmis răspunsul lui Syrianus la critica aristotelică a platonismului din *Metafizica*, Z. Ea constă în respingerea sau diferențierea argumentelor (zece, în decupajul lui Asclepios) avansate de Aristotel în Z, 13, o critică făcută, de mai multe ori, în numele unor principii enunțate în *Categorii*[42]. Răspunsul lui Syrianus e capital, deoarece el se concentrează asupra statutului a ceea ce scolastica neoplatoniciană a secolului al VI-lea numește universalul în pluralitate (*ἐν τοῖς πολλοῖς*) și deoarece acceptă provocarea lui Aristotel din Z, 13, 1038b1–8 : el răspunde considerând „universalul drept o cauză prin excelență și un principiu".

Teza generală se bazează pe distincția între universalul în pluralitate și universalul posterior pluralității. Syrianus susține că dacă Aristotel vorbește despre „universalii" care <a> „sunt *confuze* și *generate posterior*" și <b> „își au ființa în *imaginația* noastră", așa cum e cazul *noțiunii* (*ἔννοια*) de om ca atare, el este îndreptățit să spună că universaliile nu sunt *οὐσίαι*, căci „își au toată ființa lor în raport cu noi". În schimb, dacă vorbește de „universalii care sunt în pluralitate", nu numai că nu are dreptate dar, mai mult, vorbește împotriva lui însuși, deoarece „de fapt, el nu le neagă, ci le afirmă". Nu e vorba aici de *intuiție* intelectuală : universalul „posterior" e învecinat cu sfera lui *φάντασμα*, cu ceea ce comentatorii moderni numesc „imaginea generică". Syrianus se închide voit în cadrul redus al aristotelismului și își îndreaptă tot efortul spre o redefinire a universalului „în lucru".

Această focalizare este impusă de strategia argumentativă a lui Aristotel care, pentru a pregăti respingerea Formelor separate în *Metafizica*, Z, 14 (*i.e.* respingerea universalului anterior pluralității, *πρὸ τῶν πολλῶν*, începe prin a stabili imposibilitatea universalului de a intra în singular : înainte de a arăta că Forma separată e imposibilă, el dovedește mai întâi că ea e inutilă,

[42] Pentru ansamblul acestei discuții, cf. R. L. Cardullo, „Syrianus défenseur de Platon contre Aristote selon le témoignage d'Asclépius (*Métaphysique*, 433, 9–436, 6)" *in* M. Dixsaut (ed.), *Contre Platon*, t. I, *Le Platonisme dévoilé* („Tradition de la pensée classique"), Paris, Vrin, 1993, p. 197–214.

deoarece nu poate exista universal în lucrul însuşi. Desigur, Syrianus e îndreptăţit să spună că, prin aceasta, Aristotel pare să-şi contrazică propria doctrină, din moment ce, chiar în Z, postulează el însuşi ca fiind substanţe „universaliile care sunt în pluralitate". Problema este că Aristotel plasează în lucruri tocmai „*εἶδος–οὐσία* primă" înţeleasă drept „formă a unui individ concret", şi nu forma participată a platonicienilor. Operând în spaţiul jocului explicit iniţiat de Aristotel în Z, 13, Syrianus se străduieşte, prin urmare, să şlefuiască indirect conceptul însuşi de *'εἶδος*, pentru a dovedi că Universalul, în sensul lui Platon, poate fi în pluralitate.

Bătălia pentru platonism nu constă în a apăra existenţa Formelor separate împotriva lui Aristotel, ci în a apăra, sprijinindu-se pe el, existenţa formelor participate. Aceasta nu se poate face decât dacă se contrazice teza centrală din Z, 13, adică teza că nu poate exista *οὐσία* universală în pluralitate. E vorba atunci de a arăta că ontologia binară presupusă de Aristotel în Z, care nu face loc decât speciei – substanţă secundă din *Categorii*, şi lui „*εἶδος-οὐσία* primă" înţeleasă ca formă individuală, poate fi depăşită şi că există Universal în pluralitate, adică Forme participate, stabilindu-se astfel *ipso facto* că există Forme separate. Pentru aceasta, Syrianus întoarce împotriva lui Aristotel însuşi anumite teze din *Categorii*, împrumutate nu din definiţia superficială a substanţei secunde din *Categorii*, ci din alte pasaje, ambigue sau contrare, *mai puţin favorabile unei valorificări antiplatoniciene*.

Procedând în acest fel, Syrianus înfruntă întrebările pe care le vor înfrunta realiştii şi nominaliştii în Evul Mediu, dezbaterea medievală având drept obiect, în esenţă, mai puţin direct existenţa Formelor separate (deoarece, cu câteva excepţii, ceea ce se numea pe atunci „Ideile lui Platon" era respins aproape unanim) cât statutul universalului *in re*. Într-adevăr, prin multe din laturile sale, teza numită istoriografic „nominalistă" prelungeşte sau reproduce binarismul din Z, 13, în timp ce realismul prelungeşte apărarea lui Platon de către Syrianus.

Răspunsurile date de Syrianus lui Aristotel pot fi rezumate astfel :

1. Primul argument al lui Aristotel este că *οὐσία* fiecărui lucru este proprie fiecărui lucru şi îl „caracterizează" : deci, cum universalul nu poate fi *οὐσία* fiecărui lucru luat unul câte unul, pentru că atunci n-ar mai fi universal ci individual, nu există

οὐσία universală. Syrianus răspunde că nu e legitim să se respingă faptul că universalul poate fi „cu adevărat *οὐσία*" sub pretextul că el nu poate fi *οὐσία* „la fel cum este o *οὐσία* individuală". Pentru a fi universal, universalul trebuie să fie conceput „în toate lucrurile" şi „unul în toate lucrurile". Or, *οὐσία* poate fi concepută ca „una singură în toate lucrurile" şi ca „*οὐσία* tuturor lucrurilor". Această *οὐσία πάντων* este *οὐσία* nu în sensul de *οὐσία* individuală, ci în sensul de *οὐσία* universală „care nu e circumscrisă într-o *οὐσία* individuală, ci cuprinde *comunitatea* tuturor *οὐσία*-lor. Ea nu este deci una în sensul „unităţii numerice", ci în sensul unui „referitor la gen". Aristotel se înşeală când spune că universalul este în multiplu, el trebuie să fie sau *οὐσία* tuturor lucrurilor sau *οὐσία* nici unuia ; se înşeală şi atunci când trage concluzia că nu poate fi al nici unuia, pentru că nu poate fi al fiecăruia : există o *οὐσία a tuturor lucrurilor* care nu e a nici unuia în particular. Argumentului aristotelic că universalul nu poate fi *οὐσία* pentru nimic deoarece nu poate fi *οὐσία* nici unui lucru în particular, Syrianus îi răspunde aşadar că *οὐσία* universală este *οὐσία* tuturor în general, deoarece ea nu este a nici unuia în particular.

2. Al doilea argument al lui Aristotel e prezentat sub formă de silogism („substanţa nu se predică despre un subiect, universalul se predică despre un subiect, deci universalul nu este substanţă"). Noi îl reformulăm introducând o cuantificare pentru a obţine un silogism al primului mod al celei de a doua figuri (în *CESARE*), *i.e.* înlănţuirea următoare (unde <T> desemnează termenul major, <t> termenul minor şi <M> termenul mediu) :

- Majora (universală negativă) : Nici o *οὐσία* <T> nu este ceea ce se spune despre un subiect <M>.
- Minora (universală afirmativă) : Orice universal <t> este ceea ce se spune despre un subiect <M>.
- Concluzia (universală negativă) : Nici un universal <t> nu este *οὐσία* <T>.

Pentru Syrianus, acest silogism nu este concludent, căci termenul său mediu, expresia 'ceea ce este spus despre un subiect' (*τὸ καθ' ὑποκειμένου*) e omonim (echivoc) : ea nu are unul singur, ci doi referenţi posibili. Majora nu este adevărată decât pentru unul din aceşti doi referenţi, ea este falsă pentru celălalt. Primul referent al lui 'ceea ce este spus despre un subiect' este universalul

„ennoematic“ posterior lucrurilor : „imaginea generică“. Acesta e universalul despre care e adevărat să se afirme : „nici o *οὐσία* nu este ceea ce se spune despre un subiect“, căci e ca și cum s-ar spune : „nici o *οὐσία* nu este imagine generică“ sau, cu alte cuvinte, „nici o imagine generică nu este *οὐσία*“ (de fapt, imaginea generică nu este *οὐσία*, deoarece ea „nu are existență decât în imaginația noastră și dispare dacă imaginația noastră lipsește“). Același referent este cel ce verifică minora și pe care îl regăsim, prin echivalență, în concluzie. Prin urmare, raționamentul lui Aristotel nu are valoare decât sub următoarea formă :

• Majora (universală negativă) : Nici o *οὐσία* nu este o imagine generică (=universal).
• Minora (universală afirmativă) : Orice universal (=imagine generică) este o imagine generică.
• Concluzia (universală negativă) : Nici un universal (=imagine generică) nu este *οὐσία*.

Dar, într-un anumit sens (prin omonimie), conținutul concluziei era deja postulat în majoră, astfel încât o simplă conversiune a acestor termeni ar duce (în *același* sens) la același rezultat.

În schimb, al doilea referent al expresiei 'ceea ce se spune despre un subiect' falsifică majora ; e vorba tocmai de *οὐσία* universală, care în același timp se predică despre un subiect și este substratul altor universalii pe care le „conține“ : este cazul lui *animal* care în același timp se predică despre diferite subiecte (de exemplu despre oameni) și este substratul unor universalii conținute de el ('rațional', 'muritor' etc.). În acest sens, e fals să se afirme că nici o *οὐσία* nu este ceea ce se spune despre un subiect. Ceea ce trebuie spus este că „o *οὐσία* oarecare (de exemplu animalul) este ceea ce se spune despre un subiect“, dar, în acest caz, raționamentul lui Aristotel nu rezistă.

Subliniind echivocul expresiei 'ceea ce se spune despre un subiect', Syrianus are din nou dreptate. În treacăt, îl pune pe Aristotel din *Metafizica,* Z, 13, în contradicție cu cel din *Categorii*, 2, care definea chiar „*οὐσία* secundă“ prin relația „a fi spus despre un subiect“ (*καθ' ὑποκειμένου*). În sfârșit, el denunță cu anticipație lectura „nominalistă“ a noțiunii aristotelice de *οὐσία* secundă ca fiind întemeiată pe omonimia expresiei 'ceea ce se spune despre'.

3. Al treilea argument al lui Aristotel se întemeiază, de asemenea, pe un paralogism al omonimiei. Stagiritul pretinde că îi închide pe platonicieni într-o dilemă mereologică. Ori universalul

e conceput ca universal al lucrurilor individuale, adică e „conceput în ele" și este o „parte" din ele, dar atunci nu poate fi predicat despre ele deoarece „partea nu se predică despre întreg" ; ori este conceput ca separat de ele, dar atunci el nu poate fi în întregime în ele toate. Syrianus răspunde că tot acest raționament se intemeiază pe un echivoc al cuvântului 'parte'. Un echivoc care poate fi cu atât mai greu scuzat, cu cât Aristotel însuși a scos în evidență, în *Categorii*, omonimia termenului *μέροζ* (parte). De fapt, în *Categorii*, 7, 8a13–b24, el distinge cu scrupulozitate între „părți individuale", de exemplu mâna cuiva, și „părți universale", respectiv mâna ca parte a omului în general, luat ca specie. Or, o astfel de parte universală și nu individuală se predică despre tot, adică poate fi „concepută ca existând în toate lucrurile potrivit cu ceea ce au în comun" (în exemplul ales : despre toți oamenii, în măsura în care au mâini). Deci universalul poate fi definit ca „parte universală" a *οὐσία*-ei unui lucru, fără a compromite prin aceasta unitatea individului. Eroarea lui Aristotel constă în aceea că folosește termenul *μέροζ* într-un singur sens, în timp ce el însuși a stabilit principiul distincției între părțile (individuale) ale *οὐσίαι*-lor prime și cele (universale) ale *οὐσίαι*-lor secunde. Astfel, încă o dată, Syrianus opune tezelor din Z, 13, o teză extrasă din *Categorii* – ceea ce confirmă prestigiul acestei lucrări atât în exegeza platoniciană a lui Aristotel, cât și în geneza problematicii universaliilor.

4. Al patrulea argument denunță absurditatea tezei ce ajungea să derive „un lucru individual și o substanță dintr-o calitate simplă". Syrianus răspunde că aici, precum în cazul precedent, Aristotel își întemeiază argumentația pe un echivoc, deoarece „tratează ca un singur și același lucru 'simpla calitate' și calitatea esențială". Or, nu pot fi asimilate o simplă calitate, adică o calitate accidentală, precum *alb* și o calitate esențială precum *rațional*. Tratând ca sinonime două omonime, Aristotel se contrazice din nou, pentru că tot el, în *Categorii*, 5, 3b10–23, a stabilit cu meticulozitate că „universalul determină calitatea *οὐσία*-ei și arată calitatea sa esențială" (Syrianus face aluzie aici la distincția stabilită de Aristotel între „albul care nu semnifică nimic altceva decât calitatea" și „omul sau animalul care, *atribuite unei pluralități* [...] determină calitatea în raport cu substanța" primă și „semnifică o substanță" primă „de o atare calitate" (Tricot, p. 15). Aristotel, cel din *Categorii*, admite deci, împotriva celui din Z, 13, că „substanța individuală provine din universalii", deoarece postulează el însuși că substanța

secundă determină calitatea esențială a substanțelor prime. Cu riscul de a lăsa lucrurile „complet divizate, fără a *comunica* între ele", ne vedem siliți să admitem că anumite lucruri (cum ar fi lucrurile din aceeași specie sau de același gen) „au în comun universalul ca *λόγος* considerat ca existând în ele toate". În răspunsul dat lui Aristotel, Syrianus face vizibil *primul* gest ce caracterizează realismul platonician al formelor participate : trecerea de la o expresie ca 'lucrurile comunică între ele' la o expresie ca 'lucrurile au în comun aceasta' (adică un universal prezent în *ele toate* ca fundament al *comunicării* lor), trecere operată la origine de Socrate în secvența <Î2>–<R3'> din *Menon*.

5. Al cincilea argument demonstra absurditatea tezei substanțialității universaliilor, arătând că ea conduce la a spune că din moment ce *οὐσία animal* se spune ca existând în Socrate, ar exista în el o *οὐσία* care ar fi *οὐσία* a două lucruri, *i.e.* a lui *Socrate* și a lui *om* (și nu a clasei animalelor, cum o sugerează greșit Tricot, p. 427, n. 2). Syrianus răspunde că în cazul avut în vedere, universalul 'animal' nu e spus despre Socrate ca predicat a două *οὐσίαι* diferite, *οὐσία* Socrate și *οὐσία* om, ci e spus despre Socrate „nu în calitatea sa de Socrate, ci în calitatea sa de om". Ceea ce se enunță despre Socrate ca Socrate nu este 'animal', e 'pântecos' sau 'atenian'. 'Animal' se enunță despre Socrate în măsura în care el face parte din *λόγος*-ul ce exprimă calitatea sa esențială : *om*, adică în măsura în care el face parte din formula sa definițională de om ('animal+rațional+biped'). Deci, 'animal' nu este, în Socrate, *οὐσία* a două lucruri ci e predicat despre *οὐσία* lui Socrate în calitatea sa de om.

6. Al șaselea argument al lui Aristotel era mai puțin clar. Judecând după răspunsul pe care i-l dă Syrianus, trebuie să înțelegem că avea următoarea obiecție : dacă om este *οὐσία*, nici o „parte" a definiției unui *lucru*, de exemplu partea *animal* în definiția lui Socrate, nu poate nici să fie *οὐσία* a ceva, indiferent ce, nici să existe separat de speciile sale, adică de „speciile individuale de animal" dintre care, în primul rând, *om*. Syrianus scoate în evidență faptul că Aristotel uită din nou de omonimia termenului *μέρος* (parte). E adevărat să se spună că părțile ce intră în definiția unui luc u, de exemplu Socrate, „nu se potrivesc cu nimic altceva și nici nu se separă de el". Dar acestea sunt părți individuale și tocmai în măsura în care sunt individuale, *i.e.* indică esența sa *individuală*, ele nu pot fi separate de subiectul despre

care sunt predicate. Această observație nu se aplică totuși părților înțelese ca părți universale, deoarece ca *οὐσία* secundă, *animal*, parte a omului luat el însuși într-un sens universal, se potrivește altora decât Socrate și este separat de ele. Acest răspuns, împreună cu precedentul, anticipează doctrina pe care Duns Scotus o va dezvolta o dată cu noțiunea de *natură comună*.

7. Al șaptelea argument este argumentul celui de al Treilea Om. Syrianus îl abordează considerând că el se adresează doctrinei platoniciene a participării, așa cum a rezumat-o Alexandru din Afrodisia în *Comentarii la Metafizica* : „Ei [Platon și platonicienii] spun că ceea ce este reciproc asemănător e reciproc asemănător prin participarea la ceva identic, care este *aceasta* în sens propriu, iar Ideea este *aceasta*". Răspunsul lui Syrianus este de o importanță capitală, căci el formalizează, împotriva lui Aristotel și, în parte, în termenii săi proprii, un model al universalului *cauzal* care, sub forme diverse și prin canale variate, se va regăsi de-a lungul întregului Ev Mediu.

Esențialul tezei se referă la noțiunea de *similitudine*. După Syrianus există două feluri de asemănări. Prima este cea a unei pluralități de lucruri cu un lucru unic din care provin. Această asemănare, pe care Syrianus o desemnează printr-o expresie platoniciană *ἀφ' ἑνός* (în latină : *ab uno*) folosită de Aristotel însuși în *Etica Nicomahică,* I, 6, pentru a indica tipul de unitate prezentată de lucrurile care au aceeași origine – unitatea numită „de proveniență" (vezi textul în chenar) – este o proprietate a lucrului derivat. Syrianus îi opune nu un al doilea tip de asemănare ce caracterizează un lucru derivat, ci *cauza derivării,* altfel spus asemănarea dintre model și copie, și nu cea a diverselor copii între ele ca urmare a asemănării lor cu același model. Asemănarea dintre model și copia sa este cea dintre cauza eficientă și efectele sale. Deci trebuie să distingem clar asemănarea dintre toate imaginile lui Socrate care „provin dintr-un lucru unic și se referă la un lucru unic" și asemănarea prin care „Socrate e considerat ca semănând cu imaginile sale". Socrate e cauza eficientă a pluralității imaginilor lui Socrate, care se formează în spiritul celor ce îl văd, el este cauza asemănării acestor imagini între ele. Tocmai această dublă asemănare este cea care operează în teoria participării, stigmatizată pe nedrept de Aristotel și Alexandru, și care invalidează recursul lor la argumentul celui de al Treilea Om : nu e cazul ca, sub pretextul că *om* se predică la fel de bine despre lucrurile

individuale și despre Idee, să se spună „un al treilea om în afara omului individual și a Ideii, nici un al patrulea, predicat despre al treilea, despre Idee, despre oamenii individuali și așa mai departe, la infinit". Lucrurile individuale sunt asemănătoare între ele și asemănătoare universalului în virtutea unei aceleiași „unități de origine", dar cauza eficientă a acestor asemănări este universalul însuși, ceea ce blochează regresiunea la infinit.

Despre noțiunea aristotelică de unitate de proveniență

În *Etica Nicomahică*, I, 6, 1096b–31 (trad. Tricot, p. 51–53), criticând noțiunea platoniciană de Bine în sine, Aristotel arată că binele se spune în tot atâtea sensuri ca ființa și conchide : „Prin urmare, binele nu este un element comun dependent de o Idee unică". Problema nu este totuși pe deplin lămurită, căci el continuă : „Dar atunci, în ce sens, când e vorba nu de un bine, ci de mai multe bunuri, se folosește tot numele de bine? Nu s-ar părea că avem de-a face cu omonime accidentale. Să se datoreze atunci omonimia faptului că toate provin dintr-un singur bine (*ἀφ' ἑνός*) sau că tind toate spre un singur bine (*πρὸς ἕν*, în latină *ad unum*)? N-ar fi vorba, mai degrabă, de o unitate de analogie (*κατ' ἀναλογίαν*)? [...] Dar acestea sunt fără îndoială întrebări pe care le vom lăsa acum deoparte, căci examinarea lor detaliată ar fi mai potrivită unei alte ramuri a filosofiei [=filosofia primă]. Această simplă enumerare de ipoteze care, în *Etica Nicomahică* cel puțin, face un viraj brusc (Aubenque), a servit drept matrice teoriei medievale a analogiei ființei. Expresiile *ἀφ' ἑνός* și *πρὸς ἕν*, dar nu și *κατ' ἀναλογίαν* revin ca *ilustrații* în *Metafizica*, Γ, 2, 1003a34–b5, atunci când, înfruntând problema multiplicității sensurilor ființei, Aristotel introduce o noțiune nouă, „unitatea focală de semnificație" (*πρὸς ἕν λεγόμενον*), menținându-se pe linia de mijloc între omonimia pură și sinonimia pură, pentru a marca rolul central al *οὐσία*-ei ca focar al oricărei predicații : „Ființa e luată în mai multe sensuri, dar întotdeauna în raport cu un termen unic, cu o singură natură determinată. Nu e vorba de o simplă omonimie, dar la fel cum tot ce e sănătos se referă la sănătate, cutare lucru pentru că o ocrotește, cutare altul pentru că o produce, cutare altul pentru că este semnul sănătății, cutare altul, în sfârșit, pentru că e capabil să o primească ; la fel cum medicalul e legat de medicină, și se spune sau despre cel ce posedă arta medicinei, sau despre ceea ce îi este în mod natural propriu sau, în sfârșit, despre ceea ce este opera medicinei [...], la fel Ființa se ia în accepțiuni multiple dar, în fiecare dintre aceste accepțiuni, orice denumire este dată în raport cu un principiu unic".

Alegând exemplul imaginilor lui Socrate, Syrianus justifică recursul la un tip de cauzalitate la care nu ne-am fi aşteptat : cauzalitatea eficientă, nu cauzalitatea formală-exemplară. Aceasta deoarece imaginea nu e aici doar un simplu portret efectuat de artist (cauză eficientă) pornind de la un model exterior (cauză formală), ci cauza (eficientă) a unei percepţii senzoriale. Făcând din universal cauza eficientă a asemănării imaginilor între ele, Syrianus îi atribuie un dinanism cauzal de un tip particular, care produce deopotrivă o pluralitate de efecte şi unitatea acestei pluralităţi. Exprimată în limbajul aristotelic al teoriei celor patru cauze, potenţa cauzală a universalului nu îşi are încă adevăratul său nume platonician. Această potenţă cauzală înţeleasă nu ca lucru, ci ca o cauză, şi pe care o vom regăsi din nou sub diverse forme în Evul Mediu, e numită mai exact în răspunsul la cel de al optulea argument.

8. Al optulea argument este o teză centrală a ontologiei lui Aristotel, pe care o vor relua fără încetare nominaliştii din secolul al XIV-lea : unitatea substanţei. E imposibil ca o substanţă să conţină în ea alte substanţe în act. Deci, nici o substanţă nu poate proveni din *οὐσίαι*-le universale ce ar fi în ea prezente în act. Cu alte cuvinte : Forma separată, universală şi transcendentă a platonicienilor nu poate fi participată o dată ce intră în *οὐσία* individuală ca parte în act : „O substanţă unică nu poate *proveni* din substanţe *conţinute* în ea." La aceasta Syrianus răspunde că o substanţă individuală, de exemplu un om individual, derivă evident din alte substanţe prezente în ea, exercitându-şi totodată propriul lor act : este cazul corpului omului care e ficat, inimă şi creier, trei substanţe având fiecare o activitate proprie, vegetativă sau psihică, ce derivă din ele în unitatea unei singure substanţe ; dar este şi cazul „omului unic" ce „se naşte din convergenţa animalului, raţionalului şi muritorului", trei „lucruri având fiecare o activitate particulară, deoarece din cauza muritorului *noi* murim, din cauza raţionalului *noi* medităm, în timp ce din cauza animalului *noi* percepem". Problema constă în a explicita ce anume asigură unitatea diverselor părţi în act ale unui aceluiaşi întreg, unitatea funcţională a părţilor corpului, ca şi unitatea *οὐσίαι*-lor ce dau naştere *οὐσία*-ei omului şi a oricărui om ca animal raţional muritor.

Tocmai pentru a explica principiul acestei unităţi, Syrianus introduce adevăratul nume platonician al universalului ca potenţă cauzală. După Syrianus, principiul garant al unităţii oricărei substanţe individuale este ceea ce el numeşte „potenţa unificatoare", *ἑνωτικὴ δύναμις* care uneşte într-un întreg multiplele părţi esenţiale ce o compun, „uniţiunea" (*ἕνωσις*) „care circulă în ele toate, ca într-un corp".

9. Tocmai această potenţă unificatoare e cauza unităţii numărului.

10. Ceea ce face ca, în pofida temerilor formulate de Aristotel în problema ce încheie întreaga sa demonstraţie, substanţa, chiar dacă e una, să nu fie din această cauză *simplă,* ci *compusă din alte substanţe* şi, prin urmare, să poată fi definită prin ele. Nu trebuie să confundăm *unificare* cu *simplitate.*

Mai degrabă decât platoniciană, noţiunea de „potenţă unificatoare" este evident neoplatoniciană. Interesul analizei lui Syrianus constă în aceea că postulează un principiu fundamental al neoplatonismului, noţiunea de universal ca potenţă de unificare cauzală în act în efectele sale, împotriva unui principiu fundamental al aristotelismului : imposibilitatea unei substanţe de a conţine alte substanţe în act. Apariţia lui *ἑνωτικὴ δύναμις* în formalizarea doctrinei platoniciene a substanţei a jucat un rol capital în istoria doctrinei universaliilor. Prin ea, henologia neoplatoniciană pune stăpânire pe ontologie, gest prelungit de Proclus, apoi, prin Proclus, de Dionisie pseudo-Areopagitul care l-a transmis lumii latine medievale. Confruntarea dintre Syrianus şi Aristotel cu privire la întrebările ridicate de *Metafizica,* Z, 13, constituie una din structurile profunde ale problematicii universaliilor.

Universalul după Aristotel : regruparea în derută

E necesar să recitim în prezent cele două texte principale ale lui Aristotel asupra genezei universalului, *Metafizica,* A, 1 şi *Analitica secundă,* II, 19, pentru a înţelege deopotrivă natura reformulării impusă aristotelismului de gnoseologia neoplatoniciană a secolelor V şi VI, şi tipul de recurs pe care textul lui Aristotel a putut să-l ofere totuşi, prin intermediul peripatetismului arab, multiplilor adversari ai platonismului, de-a lungul Evului Mediu târziu.

GENEZA CONCEPTULUI EMPIRIC DUPĂ ARISTOTEL

În *Metafizica*, A, 1, Aristotel explică faptul că, în opoziție cu animalul, „redus la imagini și la amintiri" sensibile, omul se ridică de la memoria sensibilă și abstractă la „experiență" și de la „experiență" la „credința universală" : prin memorie, „o multiplicitate de amintiri ale aceluiași lucru ajung să constituie o experiență, o „noțiune experimentală" apoi, dintr-o „multiplicitate de noțiuni experimentale se degajă o credință (sau judecată) universală" care e principiul „artei" sau al „științei"[43]. Terminologia traducerilor moderne nu lasă să se ghicească ce anume înțelegeau cei din vechime dintr-un astfel de proces. Traducerile medievale din Aristotel sunt aici mai utile. În lectura *latină* a *Metafizicii*, etapele descrise de Aristotel sunt spuse mai simplu : memoria fiind definită drept ceea ce, prin reținerea imaginilor, asigură permanența senzațiilor, Aristotelul latin spune doar că „experiența" (*experimentum*) naște în om „memoria" și că „arta" și „știința" nasc „experiența". Nașterea artei este descrisă într-o formulă lapidară : „Există artă deîndată ce din mai multe noțiuni dobândite prin experiență (*ex multis experimento intellectis*) se naște o aceeași accepțiune universală (*universalis acceptio*) a ceea ce este asemănător"[44]. Rezumând doctrina lui Aristotel, Joseph Moreau spune, în același sens, că, pentru Aristotel, memoria se naște din senzație, experiența din repetiția în memorie, iar „cunoștința Universalului", „principiu al artei și al științei", „din experiența rațională"[45]. Această lectură a lui Aristotel subliniază „tendințele empiriste, respectiv senzualiste" ale doctrinei sale despre cunoaștere : știința, care are drept obiect Universalul, apare aici ca decurgând, *via* imaginație și memorie, din senzații ce se exercită întotdeauna asupra singularului. Ea corespunde perfect tezei din *De anima* care afirmă că „sufletul nu gândește niciodată fără imagini". Geneza conceptului „abstract" la Aristotel este, în acest sens, geneza unui concept empiric : „cunoștința Universalului" ce se naște din *colaționarea* experiențelor – ceea ce Moreau numește „experiența rațională", un alt mod de a spune ceea ce Syrianus

---

[43] Cf. Aristote, *Métaphysique*, A, 1, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1970, p. 4–5.
[44] Cf. Aristote, *Metaphysica, Translatio media*, p. 7
[45] Cf. J. Moreau, *Aristote et son école*, Paris. PUF, 1962, p. 176–178.

numea *ἐκ πολλῶν τῶν αἰσθήσεων εἰζ ἕν λογισμῷ ξυναιρούμενον*, act de sinteză „logică“ îndreptat spre o pluralitate de senzații.

Textul Metafizicii dădea incontestabil medievalilor mijlocul de a gândi în aceiași termeni ca neoplatonicienii etapele <a>–<b> ale procesului articulat în modelul lui Syrianus. Trecerea la etapele <c>–<d> nu avea loc deoarece, așa cum subliniază nu fără o oarecare naivitate J. Tricot, „geneza științei pornind de la datele sensibile constituia o critică indirectă a platonismului, pentru care știința și obiectul său aparțineau lumii transcendente“[46].

Gândirea lui Aristotel este totuși departe de a fi atât de „aristotelică“ cum o credeau discipolii lui John Stuart Mill. De fapt, în *Analitica secundă,* II, 19, într-un text consacrat aparent tot genezei conceptului empiric abstract, Aristotel pare că vrea să înfrunte în mod expres problema abordată de Platon în *Phaidros,* atunci când juxtapune „unitatea în care reflecția seamănă cu pluralitatea senzațiilor“ și „actul de inteligență conform *Ideii*“. Altfel spus, problema trecerii de la empiric la Forma pură, pe care neoplatonicienii i-au impus-o lui Aristotel înscriindu-i doctrina abstracției ca etapă preliminară cunoașterii Formelor separate este, într-un anumit fel, *prefigurată* de Aristotel însuși. Trebuie să examinăm cu grijă acest text pentru a înțelege cum, chiar acolo unde se străduiește să-i construiască o alternativă, Aristotel rămâne încă în orizontul problematic al platonismului și pare să acrediteze problema non-aristotelică, pe care teoria neoplatoniciană a trecerii de la conceptele abstracte la Formele pure prin intermediul mobilizării Formelor psihice se străduiește s-o rezolve.

DERUTA SENSIBILULUI ȘI MODELUL „MACHIST“

Nici unul din textele lui Aristotel asupra „universaliilor“ nu este mai exemplar, în ambiguitatea sa structurală, pentru *reziduurile vechi* ce acționează în el : nici unul nu e mai revelator în ceea ce privește dorința de a depăși platonismul chiar pe terenul unde se înnoadă *propria* sa problemă ; pe scurt, nici unul nu e mai peripatetic, adică „platonizant“ în dorința sa de a o sfârși cu Platon,

[46] Cf. J. Tricot, *in* Aristote, *Métaphysique*, A, 1, Paris, Vrin, 1970, p. 4, n. 1.

decât *Analitica secundă,* II, 19. În acest sens, contra-modelul din *Phaidros* a alimentat toate derivele „replatonizării" lui Aristotel.

Mai întâi, textul pare să propună o formulare mai fină a genezei conceptului empiric descris superficial în *Metafizica,* A, 1.

> Deşi percepţia sensibilă e înnăscută la toate animalele, unele păstrează în memorie impresia sensibilă, altele nu. Astfel, animalele la care această impresie nu persistă, fie că nu au absolut nici o cunoştinţă dincolo de actul însuşi de a percepe, fie că nu cunosc decât prin simţ obiectele a căror amintire nu durează ; dimpotrivă, animalele la care această amintire persistă mai reţin încă în suflet, după senzaţie, impresia sensibilă. Iar atunci când o astfel de persistenţă s-a repetat de un mare număr de ori, apare o altă distincţie între cei la care, pornind de la persistenţa unor astfel de impresii, se formează o noţiune, şi cei la care noţiunea nu se formează. Astfel, senzaţia se naşte din ceea ce numim amintire, iar din amintirea unui lucru, repetată de mai multe ori, ia naştere experienţa, căci o multiplicitate numerică de amintiri constituie o singură experienţă. Şi, în sfârşit, din experienţă (adică din universalul aflat în repaus în suflet ca o entitate în afara multiplicităţii, una şi identică în toate subiectele individuale) decurge principiul artei şi al ştiinţei, al artei în ceea ce priveşte devenirea şi al ştiinţei în ceea ce priveşte fiinţa[47].

Secvenţa care duce de la senzaţie – „potenţă de discernământ înnăscută" (*potentia naturalis iudicativa*, va spune traducerea latină a lui Iacob din Veneţia) – la cunoştinţa universalului pare identică în cele două texte. Totuşi, *Analitica* înlocuieşte termenul vag de „credinţă universală" prin acela de „universal" propriu-zis şi îi atribuie două proprietăţi : <a> universalul este o „unitate ieşită din pluralitate", *παρὰ τὰ πολλά* (*unum praeter multa,* va spune *Translatio Iacobi*), dar în acelaşi timp <b> el „se află, unul şi identic, în toate subiectele individuale". La prima vedere, aceste două caracteristici corespund primelor două feluri de universalii distinse de către comentatorii neoplatonicieni din secolul al VI-lea, *i.e.* <1> universaliile anterioare pluralităţii (*πρὸ τῶν πολλῶν*) şi <2> universaliile în pluralitate (*ἐν τοῖζ πολλοῖζ*), expresia „universal care persistă în suflet" trimiţând la rândul său la ceea

---

47 Cf. Aristote, *Métaphysique,* A, 1, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1970, p. 3–5.

ce va deveni <3> universalul posterior pluralității (*ἐπὶ τοῖς πολλοῖς*). În realitate, prin expresia 'universal ieșit din pluralitate' adică 'lăsat deoparte', 'exceptat de', Aristotel vizează, dimpotrivă, al treilea fel de universal, teza sa fiind că universalul care „persistă în suflet" (*παρὰ τὰ πολλά*) e însuși universalul aflat în toate subiectele individuale"[48]. Pentru a putea stabili ce anume caracterizează teza lui Aristotel în raport cu Platon, trebuie să înțelegem în ce fel dubla afirmație că universalul există în afara pluralității, aflându-se totodată în mod identic în fiecare lucru individual, departe de a fi o contradicție, formează, dimpotrivă, nucleul unei teorii în același timp originală și coerentă. Pentru aceasta, trebuie analizată în detaliu continuarea textului (100a10–100b15).

După ce stabilește secvența memorie, experiență, universal, Aristotel explică modul în care se efectuează trecerea unora spre celelalte. Comentând aceste rânduri, J. Moreau notează că „ceea ce frapează în această descriere este faptul că ascensiunea spre Universal pare să se efectueze în mod automat, prin persistența și suprapunerea imaginilor sensibile"[49]. Oare Aristotel avea, într-adevăr, în vedere automatismul mental care susține orice discurs empirist asupra universaliilor? Să examinăm și să explicăm fiecare teză.

<T1> : Universaliile „care persistă în suflet", principii ale artei și ale științei, sunt niște *habitus*.

Comentariu : Universalul este o *dispoziție* stabilă a sufletului, adică stabilizarea, în el, a unei „multiplicități numerice de amintiri". Noțiunea de stabilizare trimite la o teză centrală din *Fizica* (reluată în *De an.*, I, 3, 407a32) unde, pe baza unei etimologii ce leagă *ἐπιστήμη* (știință) și *στῆναι* (a se opri), Aristotel spune că „gândirea discursivă" (*διάνοια*) cunoaște și gândește prin

[48] Elias, *In Porph. Isag.*, ed. A. Busse („Commentaria in Aristotelem Graeca", XVIII, 1), Berlin, G. Reimer. 1900, p. 49, 22–23, va postula în acest sens o corespondență între expresiile din cea de a treia întrebare a lui Porfir („dacă, în sfârșit, ele sunt *separate* sau nu există decât *în lucrurile sensibile și în funcție de ele*") și diviziunea neoplatoniciană a celor trei stări ale universalului" – *χωριστὰ* fiind echivalent cu *προ τῶν πολλῶν*, *ἐν τοῖς αἰσθητοῖς* cu *ἐν τοῖς πολλοῖς* și *περὶ ταῦτα ὑφεστῶτα* cu *ἐπὶ τοῖς πολλοῖς*. În această lectură, cea de a treia întrebare a lui Porfir deschide o alternativă între teoria Ideilor (universalul separat sau teologic) și *ansamblul poziției aristotelice*, în care universalul este în același timp în pluralitate (ca formă imanentă sau cauză formală : universal „fizic") și „derivat" (ca un concept abstract : universal „logic").

[49] Cf. J. Moreau, *Aristote et son école*, p. 177.

repaus și *oprire*" (*Fiz.*, VII, 3, 247b10). După Tricot, ceea ce se stabilizează astfel în suflet este „ceea ce e comun mai multor imagini" sensibile „diferite". După J. Moreau, stabilizarea este produsul relativ al persistenței și al *suprapunerii* imaginilor sensibile. De fapt, în rândurile următoare, Aristotel propune un model pentru a defini procesul de stabilizare.

<T2> : Acești *habitus* nu sunt nici „înnăscuți în noi sub formă definită", nici „proveniți din alți *habitus* mai cunoscuți", ci provin din simțuri.

Comentariu : Universaliile sunt produse pornind de la senzații, ele nu există dinainte, de-a gata, în suflet.

<T3> : Procesul de formare a universalului pornind de la senzații e comparabil cu încetarea unei dezordini. Universalul se constituie pornind de la imagini sensibile ca „într-o bătălie (ἐν μάχῃ), în mijlocul unei derute, dacă un soldat se oprește, un altul se oprește, apoi încă unul, până ce armata revine la ordinea sa inițială".[50]

Comentariu : Modelul producerii universalului este „stabilizarea" unei armate în derută prin oprirea succesivă a fugarilor. Așa cum o înțelege Aristotel, „gruparea logică" despre care va vorbi Syrianus este cea a unui front ce se *reformează* în inima unei bătălii (ἐν μάχῃ) pe cale de a fi pierdută. Modelul care guvernează teoria genezei conceptului empiric este deci machist mai degrabă decât mașinist. Aspectul militar al acestei comparații i-a tulburat pe traducătorii și copiștii medievali – Iacob din Veneția a lăsat termenul în limba greacă, copiștii l-au „latinizat" sub formele cele mai diverse, de la *in machine* până la *in mathematice*.

Care e semnificația unui astfel de model?

Ideea de restaurare a unei ordini inițiale pare a fi versiunea aristotelică a reminiscenței din platonismul vulgar. Sensibilul nu prilejuiește „reamintirea" Formelor contemplate de suflet înaintea căderii sale în corp, ci reprezintă reordonarea a ceea ce este dispersat, adică *prezentat în mod răzleț* în senzațiile ce afectează un suflet înțeles ca „formă a unui corp natural organizat". Aristotel dă acestei repuneri în ordine numele de 'inducție' (ἐπαγωγή).

---

[50] Cf. Aristote, *Anal post.*, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1970, p. 245.

Procesul prin care gândirea discursivă, *διάνοια*, se ridică la „principiile prime" (*τὰ πρῶτα*) ale artei şi ştiinţei este aşadar inducţia graţie căreia „senzaţia însăşi produce în noi universalul" (100b5). În rigoarea termenilor, conceptele cele mai universale *sunt categoriile* – textul spune *τὰ ἀμερῆ*, adică conceptele „de neîmpărţit" (trad. Tricot) sau „absolut simple" (trad. Moreau), pe scurt *indivizibile* deoarece, contrar celorlalte concepte universale, ele nu sunt constituite pornind de la un deîmpărţit, genul, şi de la un împărţitor, diferenţa specifică. Totuşi, aşa cum Aristotel însuşi arată că *Analitica secundă*, II, 19, este reluarea unei expuneri pe care a făcut-o în altă parte, se poate aprecia fie că procesul descris aici precizează primele fundamente ale teoriei definiţiei expusă în II, 13, fie că el explicitează mai mult anumite formule din *Fizica*, VII, 3, referitoare la raportul dintre universal şi percepţia individuală : cu toate acestea, în ambele cazuri e vorba de elaborarea aceleiaşi presupoziţii exprimată clar în *Fizica*, VII, 3,5 *sq.*, conform căreia : „Când un lucru particular e dat, particularul e cunoscut într-o oarecare măsură prin general"[51].

> Trebuie să începem prin a lua în considerare un grup de indivizi asemănători între ei şi nediferenţiaţi, şi să căutăm ce element identic pot avea toate aceste fiinţe. Trebuie să facem apoi acelaşi lucru cu un alt grup de indivizi care, deşi aparţin aceluiaşi gen ca primii, sunt identici între ei ca specie dar diferă prin specie de primii. După ce am stabilit, pentru fiinţele din primul grup, care este elementul comun tuturor, şi după ce am făcut la fel cu celelalte, trebuie să vedem dacă, la rândul lor, cele două grupuri posedă un element identic, până ce vom ajunge la o singură şi unică expresie, căci aceasta va fi definiţia lucrului. Dacă, dimpotrivă, în loc să ajungem la o singură expresie ajungem la două sau la mai multe, e evident că ceea ce încercăm să definim nu poate fi unic, ci e multiplu.[52]

În descrierea inducţiei din *Analitica secundă*, II, 19, Aristotel tematizează deci mai întâi ceea ce presupune „luarea în considerare a unui grup de indivizi asemănători între ei şi nediferenţiaţi", considerare necesară însăşi determinării „elementului identic" ce le caracterizează, pornind de la două enunţuri centrale din *Fizica*,

---

[51] Cf. Aristote, *Physique*, *loc cit.*, trad. Carteron, Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 82.
[52] Cf. Aristote, *Anal. post.*, trad. Tricot, p. 223.

VIII, 3 asupra raportului dintre general și particular în senzație și în funcționarea gândirii discursive prin *oprire asupra imaginii.* Astfel, Aristotel rescrie, în felul său, pasajul strategic din *Menon* (I2)–(R2) unde Socrate îl face pe interlocutorul său să recunoască o „non-diferență" sau „indiferență" specifică între indivizi, înainte de a-l constrânge să le infereze 'εἶδος-ul comun, pe care să rânduiască „definiția lor esențială" (περὶ οὐσίας).

Originalitatea *Analiticii secunde,* II, 19, constă în faptul că se situează nu numai *înaintea* examinării unui grup de indivizi „nediferențiați", ci și înaintea prezentării unei multiplicități sau pluralități oarecare, adică tocmai la nivelul percepției individului singular. Astfel, după Aristotel, prima percepție a universalului are loc *o dată cu* și *în* perceperea singularului : a-l recunoaște individual pe Callias, înseamnă mai întâi sau în același timp a observa un *om. Abstracția* inductivă presupune o primă sesizare, o *percepție* a universalului în singular.

Mai degrabă decât de abstracție trebuie să vorbim așadar de *grefe* succesive ale mai universalului asupra universalului singularizat în percepția individului. După cum va explica Themistius, a-l percepe pe Syrianus înseamnă a percepe în același timp că el este om, înseamnă a percepe omul ; a vedea cutare lucru alb înseamnă totodată a gândi albul. Din această cauză, acolo unde Platon se mulțumea să-l facă pe Menon să spună că „nu datorită faptului că sunt albine albinele diferă unele de altele", fundamentând astfel posibilitatea de a percepe εἶδος-ul lor comun, Aristotel spune mai radical că, începând cu senzația singularului, ceea ce este perceput e un „lucru specific nediferențiat" altfel spus, în același timp o albină și faptul că ea este o albină. După el, pe această primă *oprire a universalului* se adaugă și se suprapun opririle succesive ale „noțiunilor mai universale" urcând, pentru a sfârși, la genurile categoriale supreme.

Percepția universalului nu este așadar clădită pe cea a singularului, ci pe cea a universalului în singular, în măsura în care surprindem întotdeauna și în același timp universalul conținut în individ. Altfel spus : ceea ce se simte e singularul, dar în el se simte universalul și e simțit în mod universal (*sentitur quidem singulare, sensus autem universalis est*).

> Când unul dintre lucrurile nediferențiate în specia lor se oprește în suflet, ne aflăm în prezența unei prime noțiuni universale ; căci deși

actul de percepţie are drept obiect individul, senzaţia are drept obiect universalul : de exemplu omul, şi nu Callias. Apoi, printre aceste prime noţiuni universale, o nouă oprire se produce în suflet, până când sfârşesc prin a se opri în el noţiunile indivizibile şi cu adevărat universale : astfel, cutare specie de animal este o etapă spre genul animal, iar această ultimă noţiune este ea însăşi o etapă spre o noţiune mai înaltă.[53]

Şi tocmai în momentul când se desăvârşeşte teoria inducţiei universalului pornind de la senzaţie, Aristotel, care se smulge din platonism pe însuşi terenul lui *Menon,* pare să recadă în el. Această recădere aparentă este cea care a legitimat interpretarea peripatetică şi reactivarea, într-un cadru nou, a modelului concordatar al lui Syrianus.

GÂNDIRE DISCURSIVĂ, INTUIŢIE INTELECTUALĂ ŞI CUNOAŞTERE METAFIZICĂ

Ultimele rânduri din *Analitica secundă,* II, 19 (100b5*sq.*) introduc un fel de ruptură cu „empirismul senzualist", despre care se poate spune că domină în prima sa parte. De fapt, după ce a afirmat că *habitus*-urile sau „principiile" artei şi ale ştiinţei decurg, *via* universalul „care persistă în suflet", din „percepţia sensibilă", o temă ce va fi sintetizată de scolastică în maxima : *Nihil est in intellectu quod non primus fuerit in sensu*, Aristotel declară răspicat că „*habitus*-urile prin care percepem adevărul" ţin de o facultate superioară „raţionamentului", pe care J. Tricot o denumeşte cu termenul 'intuiţie'[54]. Cuvântul 'intuiţie' fiind traducerea grecescului *νοῦς*, Aristotel pare astfel să reînvie distincţia

[53] Cf. Aristote, *Anal. post.*, trad. Tricot, p. 245–246.

[54] Pe aceeaşi temă, cf. *Anal. post.*, I, 18, trad. Tricot, p. 95–97 : „E limpede că dacă un sens lipseşte, în mod necesar o ştiinţă dispare, şi e imposibil să fie dobândită. Într-adevăr, nu învăţăm decât prin inducţie sau prin demonstraţie. Or, demonstraţia se face pornind de la principii universale, iar inducţia, de la cazuri particulare. Dar e imposibil să se dobândească cunoaşterea universalului altfel decât prin inducţie, deoarece chiar şi aşa numitele rezultate ale abstracţiei pot fi făcute accesibile doar prin inducţie [...]". Acest text rupe de două ori cu platonismul : <1> afirmând că fiinţele matematice „abstracte" sunt „induse" pornind de la sensibil şi nu există prin sine, şi <2> resorbind relaţia dintre suflet şi cognoscibil într-o relaţie de *învăţare* (prin inducţie sau demonstraţie), care exclude orice recurs la *reminiscenţă*.

platoniciană dintre gândirea discursivă, *διάνοια*, și intuiția intelectuală *νόησις*[55]. În interpretarea pe care o dă pasajului, J. Moreau relieferează în mod special această remaniere a platonismului și justifică, dintr-o teamă de ordin epistemologic, depășirea inducției. Din moment ce orice știință e adevărată în măsura în care se oprește la concluzii demonstrative certe, nu poate exista o știință a principiilor înseși din care să fie inferate aceste concluzii. În punctul de plecare al științei, în principiul demonstrației, trebuie postulat un anumit număr de indemonstrabile. Ca indemonstrabile, „principiile științei", adică ale rațiunii discursive, despre care Aristotel afirmase mai înainte că „decurg" din experiență, nu pot fi *date* de *διάνοια*. Or, există două feluri de indemonstrabile: ipotezele în care se „asumă în mod necesar că experiența nu se poate sustrage determinării matematice" și „conceptele în care se exprimă unitatea" unor „obiecte naturale pe care percepția noastră le distinge spontan". Îi revine prin urmare intuiției intelectuale, și numai ei, să ofere „principiile reprezentării matematice a obiectelor" și pe cele ale „organizării universale, esențele ființelor naturale". Într-adevăr, „orice ființă naturală are o esență, obiect al definiției și, deși aceasta trebuie să fie elaborată prin analiză inductivă, *unitatea definitului, legătura necesară a elementelor sale, nu poate fi sesizată decât printr-un act intelectual ireductibil la o constatare empirică*". Această ultimă teză este, evident, crucială, deoarece ea implică faptul că rațiunea judecăților adevărate desfășurate în adevărurile predicative trebuie căutată într-o „intuiție a esențelor".

Pentru J. Moreau, „intuiția aristotelică a esențelor", „solidară cu o viziune finalistă despre lume", „e legată de *νόησις* platoniciană care, izvorâtă din Ideea de Bine, definește esența fiecărui lucru". Evident, nici unul din textele lui Aristotel nu vorbește în rigoarea termenilor despre o „intuiție intelectuală a esențelor". Numele aristotelic al unei intuiții e dat în două pasaje din *De anima*, pe

55 Perceperea unei tensiuni interne *Analiticii secunde*, II, 19, este în același timp un dat al tradiției interpretative și un element motor al exegezei peripatetice arabe și medievale. Pertinența acestei lecturi, reluată de moderni (*the ortodox view*) este pusă în discuție cu vigoare de J. Barnes în *Aristetle's Posterior Analytics. Translated with Notes* („Clarendon Aristotle's Series"), Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 256–260. Barnes critică tocmai traducerea lui *νοῦς* prin „intuiție" (pe care o înlocuiește cu „comprehensiune") și identificarea lui „*νοῦς* al principiilor" cu *νοῦς* perceptual sau „cvasi-perceptual" referitor la indivizi (în particular indivizii matematici). Urmăm aici „viziunea ortodoxă", deoarece ea dezvoltă presupozițiile lecturii „peripatetice" medievale care se bazează pe confuziile analizate de Barnes.

care J. Moreau le coordonează : e vorba de „intelecţia indivizibilelor“ (*ἡ... τῶν ἀδιαιρέτων νόησις*) despre care vorbeşte *De anima*, III, 6, 430b26 şi despre cea a „obiectelor imateriale“, invocată în III, 6, 430b31. Coordonarea „indivizibilului“ şi a „imaterialului“ în aceeaşi teorie a intuiţiei esenţelor, ierarhizarea pe care o implică între raţiune sau *διάνοια* şi intelect sau *νοῦς*, între discursivitate şi intuitiv, putea da naştere la două teorii diferite. Una dintre ele consta în a menţine într-o tensiune necesară o definiţie a formei fiinţelor naturale care implică existenţa unei materii determinate (deoarece, după Aristotel, orice fiinţă naturală este compusă *esenţialmente* din materie şi formă) şi o definiţie a formei ca „esenţă simplă şi imaterială“, definiţie care face din fiinţa compusă „o substanţă, un obiect *unificat*, sesizabil într-o definiţie“ ; cealaltă, în a distinge diversele feluri de forme şi, prin aceasta, diversele tipuri de cunoaştere formală. Într-un caz, intelecţia „imaterialelor“ însemna a gândi esenţa imaterială a unei fiinţe compuse din formă şi materie, a o abstrage ; în celălalt, însemna a gândi o Formă imaterială separată de orice fiinţă materială. Se putea spune de asemenea că, departe de a se exclude, aceste două tipuri de intelecţie aparţineau unor discipline diferite sau se succedau în sufletul uman.

Toate aceste căi au fost explorate în peripatetismul arab şi latin. Le vom examina mai târziu. Totuşi, deoarece ultima soluţie e cea care pare să fi inspirat iniţial exegeza „peripatetică“ arabă a lui Aristotel, vom începe cu ea. Mai înainte, va trebui să prezentăm ceea ce a încadrat-o uneori, iar alteori pur şi simplu a însoţit-o : teoria celor trei stări ale universalului şi continuarea deosebită pe care i-a dat-o Syrianus, introducând o teorie a Formelor ce reabilita reminiscenţa platoniciană fără a sacrifica abstracţia aristotelică. Înainte de a-l aborda pe Avicenna, vom urmări destinul acestei teorii neoplatoniciene la cel pe care arabii înşişi l-au numit „Primul Maestru după Aristotel“ : al-Farabi. Vom arăta că, fără a reveni la teoria Formelor a lui Syrianus, calea peripatetică a lui al-Farabi, care poate fi numită calea *metafizică*, a conferit o nouă valoare modelului vehiculat de ea la modul structural. Această reclasare metafizică a modelului lui Syrianus, operată exemplar de al-Farabi în perspectiva concordatului filosofic între Platon şi Aristotel, ne va permite să urmărim, până la versiunea sa latină realizată de Roger Bacon şi de învăţaţii parizieni din prima jumătate a secolului al XIII-lea, o soluţie originală a problemei universaliilor, care n-a fost deloc anticipată de traducerea latină primitivă (cea a lui Boetius

şi a lui *Logica vetus*) şi care a făcut un timp concurenţă, în spiritul creştinilor din Occident, celorlalte două mari teorii arabe : cea a Dătătorului de forme a lui Avicenna, provenită din universul lui al-Farabi şi cea a Intelectului unic şi a abstracţiei formulată de Averroes, care încerca să se detaşeze de ea. Va trebui să înnodăm aici o serie complexă de fire pentru a putea înţelege apoi ceea ce separă taberele aflate faţă în faţă începând cu sfârşitul secolului al XII-lea.

Teoria neoplatoniciană a celor trei stări ale universalului

Comentatorii neoplatonicieni ai *Isagogei* – Ammonius[56], Elias[57] şi David[58] au dezvoltat o teorie originală asupra statutului ontologic al universaliilor, lăsat voit deoparte de Porfir : ceea ce am numit teoria celor „trei stări" ale Universalului, care circulă din Antichitatea târzie până la sfârşitul Evului Mediu, asemenea unui motiv ascuns într-un covor oriental.

PECETEA UNIVERSALULUI SAU AMPRENTA EROULUI

Aşa cum a arătat Philippe Hoffman, a cărui expunere o urmăm aici, Ammonius, Elias şi David „compară Universalul în cele trei stări ale sale cu portretul unui erou (Ahile, Ajax, Hector) gravat pe montura unui inel şi reprodus apoi prin imprimare pe mai multe bucăţi de ceară, conceput ulterior şi 'imprimat' în suflet – cu titlu de reprezentare mentală abstractă a pluralităţii imaginilor sensibile şi 'posterioară' acestei pluralităţi – de către un om care observă aceste reproduceri sensibile şi descoperă similitudinea lor, precum şi derivarea lor comună pornind de la un model unic[59].

---

[56] Cf. Ammonius, *In Porph. Isag.*, ed. A. Busse („Commentaria in Aristotelem Graeca", IV, 3), Berlin, G. Reimer, 1891 p. 41, 10–42, 26 şi 68, 25–69, 2.

[57] Cf. Elias, *In Porph. Isag.* ed. A. Busse („Commentaria in Aristotelem Graeca", XVIII, 1) Berlin, G. Reimer, 1900, p. 48, 15–30.

[58] Cf. David, *In Porph. Isag.* ed. A. Busse („Commentaria in Aristotelem Graeca", XVIII, 2), Berlin, G. Reimer, 1904, p. 113, 14–29.

[59] Pentru tot ce urmează, cf. Ph. Hoffmann, „*Résumé*", in *Annuaire. Résumé des conférences et travaux. Ecole pratique des hautes études, V^e section*, t. 101, 1992–1993, p. 241–245.

Aşa cum am văzut, folosirea termenului *εἶδος*, de către Platon putea atrage după sine în mod legitim o tripartiţie a acestui gen, ţinând cont de tendinţa comentatorilor de a prezenta organic legate într-un sistem diversele fluctuaţii, evoluţii sau disonanţe ale gândirii platoniciene. Cele trei accepţiuni ale cuvântului *εἶδος*, Forma separată din *Phaidon*, forma imanentă din *Menon* şi „universalul logic" din *Theaitetos* se lasă lesne coordonate prin metafora inelului. Definiţia universalului abstract ca *ὑστερογενές*, adică „posterior în ordinea fiinţei" permitea de altfel să se regăsească una din temele centrale ale aristotelismului, deoarece ea exprima statutul „logic posterior" al conceptului empiric abstract, aşa cum îl enunţa formula din *De anima*, I, 1, 402b7–8[60]. Într-o oarecare măsură, ea restabilea chiar legătura cu stoicismul deoarece, după Simplicius, teza filosofilor susţinând că teoria aristotelică a categoriilor se referea la „zece genuri" înţelese în sens logic ca nişte „produse derivate" ce „nu există decât în gândire" se înrudea cu opinia stoicilor.

Coordonarea între primele două accepţiuni platoniciene ale formei şi noţiunea unui gen „logic" putând fi interpretată în sensul lui Aristotel, s-a impus, în orice caz, ca o teză fundamentală a exegezei „concordatare" neoplatoniciene. Doctrina comună poate fi rezumată în felul următor. Există trei tipuri de universalii : <1> universaliile anterioare pluralităţii (*πρὸ τῶν πολλῶν*) ; <2> universaliile în pluralitate (*ἐν τοῖς πολλοῖς*) ; <3> universaliile posterioare pluralităţii (*ἐπὶ τοῖς πολλοῖς*). Aceste trei tipuri de universalii sau mai degrabă aceste trei stări ale universalului pot fi comparate cu cele trei stări ale portretului eroului : stării <1> îi corespunde portretul lui Ahile gravat pe montura inelului ; stării <2> îi corespund „diferitele amprente ale acestui portret pe diferite bucăţi de ceară" ; stării <3> îi corespunde „reprezentarea lui Ahile în sufletul observatorului care a examinat diversele amprente, le-a recunoscut similitudinea şi a conceput prin abstractizare figura unică reprodusă de ele".

În perspectiva strict neoplatoniciană a unei complementarităţi, concordanţe sau „simfonii" între omologiile lui Platon şi Aristotel,

[60] Cf. A. C. Lloyd, *Form and Universal*..., p. 51 şi 72–74.

cele trei stări ale universalului corespund celor trei moduri de a fi a ceea ce Stagiritul numea genurile și speciile. „Universaliile anterioare pluralității corespund Modelelor (παραδείγματα) care sunt totodată Ideile platoniciene sau 'rațiunile demiurgice'; genurile și speciile sunt cele care subzistă, separate de materie, în Intelectul demiurgic și constituie însuși conținutul cunoașterii divine. Universaliile în pluralitate sunt, de exemplu, *εἶδος*-ul (Formă-specie) de Om aflat în oamenii individuali: este Forma 'participată' (în sens platonician) inseparabilă de materie. Universaliile posterioare pluralității sunt, de exemplu, *εἶδος*-ul de Om conceput prin abstractizare pornind de la oamenii individuali și posterior acestora: ele sunt produsul propriu al cunoașterii umane și subzistă în sufletul nostru"[6], adică mai exact, în sufletul „savanților".

Concepută în acest fel, doctrina celor trei stări ale universalului permitea o articulare a câmpului filosofic. Se știe că Ammonius distribuia diversele feluri de „genuri" ca tot atâtea obiecte specifice pentru cele trei mari discipline ale filosofiei: genurile în lucruri sau genurile imanente, „angajate în pluralitatea" indivizilor constituiau obiectele „fiziologiei", adică ale „științei naturii"; genurile într-un sens „posterior", dotate cu o existență pur mentală (noematică), cele ale logicii; iar „genurile anterioare pluralității", altfel spus genurile transcendente, cele „exemplare", ale „teologiei".

Teoria scolastică latină a celor trei stări ale universalului, *ante rem, post rem* și *in re* este prelungirea medievală a teoriei neoplatoniciene a universaliilor. Vom reveni la ea în curând.

FORMELE LUI SYRIANUS
SAU CUM POT FI ARMONIZAȚI ARISTOTEL ȘI PLATON

Întreaga gândire modernă de după Kant a fost preocupată de problema relației între concept și Idee. La Kant, conceptul de înțelegere și Ideea Rațiunii sunt în același timp opuse și articulate. La Hegel, ele sunt opuse. Această problemă de articulare a conceptului și a Ideii a existat pe parcursul întregului Ev Mediu, iar diversele școli filosofice s-au constituit fie pentru a stabili realitatea sa, fie pentru a suprima unul din termeni în favoarea

[6] Cf. Ph. Hoffmann, „Résumé", *loc. cit.*, p. 242.

celuilalt. Totuşi, cel ce s-a aflat în criză din această cauză este un model unic, acela al lecturii concordatare a lui Platon şi Aristotel aşa cum a fost formulată de neoplatonism. Astfel, o aceeaşi structură susţine, din acest punct de vedere, întreaga dezvoltare filosofică din Antichitate până la idealismul german şi, prin el, până la critica fenomenologică a doctrinei empiriste a formării conceptului general abstract.

Armonizarea filosofiilor lui Platon şi Aristotel a fost *leitmotivul* tuturor neoplatonismelor, de la neoplatonismul târziu propriu-zis până la diversele forme de aristotelism neoplazonizant care, din Orientul musulman până în Occidentul creştin, s-au succedat în cursul lui *translatio studiorum*. Teoria universaliilor i-a oferit un cadru specific care permite să se înţeleagă ce anume leagă în adâncime neoplatonismul grec, peripatetismul lui al-Farabi şi realismul scolasticii latine din secolul al XIII-lea. Această legătură structurală lasă totuşi să apară o absenţă. Mai exact, reconstituirile ulterioare s-au bazat tocmai pe dispariţia termenului mediu care, în neoplatonismul târziu, permitea să se asigure teoretic complementaritatea doctrinelor lui Aristotel şi Platon. Acest nod care lipseşte, această pată oarbă, această sutură uitată se regăsesc într-o teză particulară a comentatorilor târzii ai lui Aristotel, căreia nu i se acordă decât de puţină vreme atenţia pe care o merită. Programul este simplu : e vorba de a pune în relaţie doctrina celor trei stări ale universalului cu o semantică şi o psihologie care să reia distincţia (dezvoltată de Simplicius) între cuvinte (*φωναί, λέξεις* sau *ὀνόματα*) şi lucruri (*πράγματα*)[62] ie că e vorba de realităţi individuale sau de Realităţi transcendente, adăugând totodată „conceptelor abstracte" aristotelice imagini psihice ale Formelor inteligibile, un fel de idei înnăscute susceptibile de a deschide privirii sufletului o viziune a aşa ziselor Forme pure.

Din această perspectivă, locul „noemei" se dedublează. Triada cuvinte – concepte – lucruri se redefineşte într-o structură cu cinci termeni, regrupând cuvintele, lucrurile singulare, cuvintele abstracte, Formele psihice şi Formele separate – o structură unde se articulează două procese gnoseologice distincte, dar complementare : procesul abstractizării descris de Aristotel şi cel al reminiscenţei, descris de Platon. La Syrianus, promotorul acestei

---

[62] Cf. Simplicius, *In Cat.*, ed. Kalbfleisch („Commentaria in Aristotelem Graeca", VIII), Berlin, G. Reimer, 1907, p. 12, 16–13, 11.

noi doctrine adoptate de neoplatonicienii din secolele V și VI, articularea abstractizării și a reminiscenței e prezentată drept un veritabil dinamism în care, cum a stabilit magistral Ph. Hoffmann, universalul „aristotelic“ joacă rolul de declanșator al reminiscenței „platoniciene“.

Punctul de plecare al doctrinei lui Syrianus este pasajul din *Phaidros*, 249b-c, unde Platon pune punct final doctrinei reminiscenței expuse în *Menon*, 80d *sq*., și *Phaidon*, 72e *sq*. Introducând noțiunea de „reamintire“, textul enunță că „trebuie ca la om actul de inteligență să aibă loc în conformitate cu ceea ce se numește *Idee*, mergând de la o pluralitate de senzații la o unitate în care le adună reflecția“, și continuă : „Or, avem aici o rememorare a acelor realități superioare pe care sufletul nostru le-a văzut odinioară, când umbla în compania lui Dumnezeu, când privea de sus lucrurile despre care spunem în prezent că există, când își înălța capul spre ceea ce are o existență reală.“[63] Juxtapunerea, în aceeași frază, a unui act de gândire conform unei Forme sau Idei în reminiscență și a unui act de sinteză „logică“ pornind de la senzație (*ἐκ πολλῶν τῶν αἰσθήσεων εἰζ ἕν λογισμῷ ξυναιρούμενον*) punea o problemă arzătoare oricărui neoplatonician : cum să rearticuleze inarticulabilul, adică rezultatul unui „travaliu de regrupare prin rațiunea“ logică și „Forma inteligibilă transcendentă“, „sesizată în reminiscență“? Originalitatea lui Syrianus constă în faptul că introduce un intermediar între aceste două extreme, între „actul de sinteză rațională“ (*λογισμῷ ξυναιρεῖν*) și reminiscență, între conceptul abstract al lui Aristotel, produs al gândirii umane și Ideea transcendentă a lui Platon. Acest intermediar este o „Formă psihică“ aparținând celor două realități pe care le unește : ea are același *λόγοζ*, același conținut definițional ca și conceptul abstract, dar ea este în același timp imaginea, imanentă sufletului, „a Formei inteligibile“ transcendente „care este în Intelectul divin“. Reminiscența nu are nimic de-a face cu formarea conceptului empiric abstract : e un proces care se mișcă în ordinea sa proprie, între Forma psihică – imagine a Formei inteligibile și această Formă însăși, un proces ce permite sufletului să vadă originalul în copia sa.

Procesul de abstractizare aristotelic se înscrie astfel ca un moment necesar într-un proces mai vast care permite să se ajungă,

[63] Platon, *Phèdre*, 249b-c, trad. L. Robin, *Platon, Oeuvres complètes*, II, Paris, Gallimard, 1964, p. 39

prin intermediul Formei psihice, de la abstract la separat[64]. Sufletul rațional al omului poate, „pe temeiul [observării] caracteristicilor comune coordonate în realitățile singulare, să adune la un loc prin reflecție Universalul abstract, pornind de la ceea ce e comun lui Socrate, Platon și celor de-o seamă cu ei". Apoi, pe „baza acestor [Universalii abstracte], el poate *proiecta* (vezi textul în chenar) Universaliile care sunt imanente în esență sufletului, prin intermediul cărora – deoarece [aceste Universalii imanente sufletului] sunt imagini [Forme inteligibile] – sufletul va avea reamintirea Formelor, aflate în Inteligibil" (trad. Ph. Hoffmann). Există în suflet două tipuri de *λόγοι* : unul (*λόγοι*-1) e dobândit prin inducție și „regrupare" pornind de la singular, așa cum e, de exemplu, „noțiunea abstractă universală de Cal" manipulată în gândirea discursivă sau „logică" ; celălalt (*λόγοι*-2) e „conatural" sufletului uman și „posedat" de el în virtutea esenței sale, e Universalul substanțial „Cal" ce servește drept punct de plecare ascensiunii spre Forma separată, conținută la un mod transcendent în intelectul Demiurgului. Există astfel un proces complex care, dacă putem spune așa, face ca universul lui Aristotel să comunice prin patru etape succesive cu cel al lui Platon : <a> sufletul rațional observă „trăsăturile comune în indivizi" ; <b> el formează printr-un act de sinteză noțiuni abstracte (*λόγοι*-1), ceea ce provoacă în el „un fel de stimulare sau o mobilizare a Formelor psihice" ; <c> el „și le face prezente sieși" și proiectează „Rațiunile universale" (*λόγοι*-2) care „se află substanțial în el" ; <d> el „ajunge printr-o reminiscență a acestor Forme psihice până la modelul lor", „Formele conținute în Intelectul demiurgic", care sunt cauzele supraeminente ale tuturor „Formelor de rang inferior".

Trecerea de la <a>–<b> la <c>–<d> e momentul crucial în care se încheagă posibilitatea unei mediații între aristotelism și platonism. Dinamismul care îl organizează presupune în același timp o recuperare, o declanșare și o reactivare. O recuperare, căci trebuie ca *λόγος*-ul produs prin abstractizare și *λόγος*-ul conatural sufletului să se „suprapună" pentru a asigura continuitatea procesului (ceea ce este posibil în măsura în care „conținutul" lor noematic sau definițional „este același"). O declanșare, căci conceptul abstract trebuie să „excite" sau să „mobilizeze" Forma psihică pentru ca, în reactivarea sa, ea să

[64] Cf. Syrianus=Hermias, *In Platonis Phaedrum*, ed. P. Couvreur, Paris, 1901 ; reedit. Hildesheim–New York, Olms, 1971, p. 171, 4–30.

deschidă calea reminiscenței. Așadar, pe când Platon expunea în termeni obscuri principiul unei ascensiuni directe a formei sensibile la Forma inteligibilă, Syrianus înscrie reminiscența în spațiul specific platonician, cel al lui *Timaios*, „care separă sufletul de Intelectul demiurgic și Formele psihice de Modelele lor inteligibile". Adevărata cale platoniciană începe astfel exact acolo unde se termină cea a lui Aristotel : ea merge de la Forma (psihică) la Forma (inteligibilă). Excitarea Formei psihice prin formarea conceptului abstract rămâne cu toate acestea un preambul indispensabil majorității oamenilor.

Despre conceptul neoplatonician de proiecție

Proiecția (*προβολή*) este un concept fundamental al epistemologiei neoplatoniciene. Proclus recurge la el în special pentru a formaliza deosebirea dintre cele două aspecte distincte ale imaginației, unul de receptivitate și de retenție față de sensibil (imaginația fiind cea în care „se imprimă fantasmele sensibilului"), celălalt de receptivitate față de *formele interioare* „proiectate în ea ca într-o oglindă de către sufletul ce acționează conform potenței sale de a cunoaște" (*In Eucl.*, p. 141, 4–13). Astfel definită, proiecția caracterizează activitatea matematicianului care „pornind de la formele pe care le-a proiectat în spațiul matematic, revine la *λόγοι*-i aflați mai întâi în suflet" (Charles, 1971, p. 251). Aceasta, dintr-o rațiune simplă ce ține de statutul *intermediar* al obiectului matematic. Așa cum notează Taormina (1993, p. 243) : „Obiectul matematic e o medietate între absența diviziunii inteligibilului și diviziunea sensibilului. El nu e obținut din sensibil, nici prin condensarea caracteristicilor particulare cum spun stoicii ; el se obține mai ales printr-o proiecție a elementelor pe care substanța sufletului le primește de la inteligibile". Modelul proiectiv al cunoașterii este esențialmente adaptat la statutul obiectului matematic și la funcția particulară asumată de imaginație în activitatea matematică : imaginația „e mișcarea proiectivă și procesivă a *διάνοια*-ei care are nevoie de *φαντασία* pentru a percepe, ca într-o oglindă, ceea ce ea conține într-un mod concentrat și retras în sine. Astfel, ea posedă *λόγοι* dar, cum nu e capabilă să-i vadă, îi desfășoară și îi transpune în imaginație", „și în aceasta din urmă sau împreună cu aceasta ea îi dezvoltă cunoașterea, satisfăcută de a se fi separat de lucrurile sensibile și de a fi găsit o materie imaginativă dispusă să-i primească propriile forme" (*In Eucl.*, p. 55, 1 sq.) Originalitatea lui Syrianus, maestrul lui Proclus, constă, după cum se pare, în faptul că extinde modelul dincolo de matematică și articulează, datorită lui, abstracția aristotelică cu reminiscența platoniciană pentru a rezolva, în general, problema centrală a filosofiei postaristotelice : opoziția între „empirism" și „ineism".

Avatarurile armoniei : abstracţie şi iluminare în peripatetismul arab

Peripatetismul arab a moştenit proiectul central al neoplatonismului din secolele V şi VI : armonizarea lui Platon şi Aristotel. Cu toate acestea, mai multe modificări ale datului filosofic au împiedicat menţinerea modelului gnoseologic al lui Syrianus. Teologia platoniciană a creaţiei demiurgice a cedat locul unei noi teologii : sistemul Inteligenţelor motrice extras din cosmologia aristotelică. Din această nouă perspectivă, mai degrabă emanatistă decât creaţionistă, locul Demiurgului a fost luat de un „Dătător de forme“ asimilat Inteligenţei ultimei sfere, care guvernează ceea ce Aristotel numeşte „lumea sublunară“ infuzând, printr-o dublă emanaţie, formele în materie şi inteligibilele în sufletul uman. Concepută la modul unei emanaţii sau al unui flux de forme pornind de la „lumea de sus“, dinamica numită de Syrianus 'reminiscenţă', care articula ascensiunea Formei psihice spre Forma inteligibilă, s-a văzut înlocuită printr-un proces de iluminare descendentă, ce nu mai putea fi coordonat în acelaşi mod ca procesul de formare a conceptelor abstracte. Înlocuind reminiscenţa prin iluminare, noua doctrină lăsa totuşi neatinsă exigenţa unei articulări a conceptului aristotelic cu forma conţinută în Inteligenţa separată. O articulare ce nu mai putea fi asigurată de om, în măsura în care suprimarea Formelor psihice (*λόγοι*-2) lăsa faţă în faţă, fără o meditaţie imanentă sufletului, conceptul empiric *dobândit* pornind de la senzaţie şi forma inteligibilă separată conţinută în „Tezaurul Formelor“. Universul lui Aristotel şi cel al lui Platon erau deci juxtapuse sufletului raţional, care trebuia să găsească în afara propriei sale dinamici cognitive cu ce să-şi restaureze continuitatea pierdută. Pentru a înţelege rolul jucat de teoria celor trei stări ale universalului în scolastica latină a secolului al XIII-lea, e indispensabil să se aibă în vedere ceea ce s-a modificat în relectura arabă a modelului lui Syrianus : dispariţia termenului mediu între conceptul abstract şi Forma separată şi, prin urmare, eliminarea fazei cruciale în armonizarea gnoseologică a aristotelismului şi platonismului – „recuperarea“ conceptului abstract şi a Formei psihice care făcea teoretic posibilă „reminiscenţa“.

SEPARARE ŞI ABSTRACŢIE: INFLUENŢA LUI AL-FARABI ASUPRA SCOLASTICII TIMPURII

În peripatetismul arab metafizica se împlineşte în teologie, adică în contemplarea „fiinţelor deopotrivă separate şi imobile", despre care vorbeşte Aristotel în *Metafizica,* E, 1, al căror Prim Motor imobil, definit drept „Gândire a Gândirii" în cartea Λ, oferă prototipul suprem. Cuvântul cheie al metafizicii astfel concepute este *„continuarea"* (sau „conjuncţia" sau „conexiunea") unui cuvânt: *unirea* sufletului cu „lucrurile divine", Inteligenţele, adică substanţele intelectuale separate care, etajate ierarhic între Cauza primă şi lumea corpurilor, pilotează cosmosul. În aceste condiţii, împlinirea metafizicii e descrisă ca o formă de viaţă, „viaţa teoretică" după *Etica Nicomahică,* interpretată drept *cunoaştere* a „lucrurilor divine". Instalate structural în locul Formelor separate ale lui Platon, Inteligenţele peripatetice sau „Forme ale lumii" asumă astfel, în interiorul unui dispozitiv nou, rolul atribuit Formelor pure în gnoseologia neoplatoniciană. În locul trecerii de la abstracţie la intuiţia intelectuală, în locul mobilizării Formelor psihice desfăşurate în reminiscenţă, un alt tip de legătură trebuie să asigure în prezent *continuarea* sufletului uman cu Inteligibilul pur – o sarcină cu atât mai dificilă cu cât, paralel, noţiunea însăşi de suflet uman e redefinită în termeni aristotelici ca „formă a unui corp" în care ea exercită o pluralitate de funcţii ierarhizate: vegetative, senzitive, intelectuale. Trecerea de la abstracţie la intuiţia intelectuală, care mai înainte reprezenta o trecere de la universul platonician la universul aristotelic, este teoretizată de acum înainte doar în cadrul corpusului aristotelic sau mai degrabă, al unui corpus peripatetic ce organizează într-un sistem indicaţiile dispersate, respectiv contradictorii, furnizate de Aristotel însuşi sau de interpreţii săi.

Intuiţie intelectuală şi cunoaştere metafizică: Roger Bacon

După al-Farabi, cuvântul-cheie al metafizicii este de ordin intuitiv, „Intuiţia intelectuală" este cea care realizează în sufletul uman cunoaşterea „fiinţelor separate". Pentru a surprinde întreaga originalitate a relecturii farabiene a modelului lui Syrianus trebuie să examinăm redistribuirea cunoştinţelor pe care a produs-o în

scolastica latină de la începutul secolului al XIII-lea, când corpusul arab al filosofiei și integralitatea corpusului aristotelic au început să domnească asupra lumii universitare.

De fapt, trăsătura caracteristică a metafizicii profesate în anii 1250 nu este de a se desfășura în cadrul a ceea ce Heidegger a numit „constituția sa originar onto-teo-logică", ci de a fi conferit metafizicii sarcina de a se ridica la cunoașterea „realităților incorporale separate de materie". Această viziune farabiană a metafizicii poate fi ușor ilustrată de un text al franciscanului englez Roger Bacon, unul dintre primii autori care, în pofida interdicțiilor ecleziastice, apoi pontificale, a comentat, la Universitatea din Paris, totalitatea scrierilor lui Aristotel.

În *Questiones supra libros quattuor Physicorul Aristotelis* redactată către 1245, Bacon comentează celebrul pasaj din Fizica, II, 2, 193b34–35, unde Aristotel explică statutul *abstracției* pentru a puncta distincția între matematică și fizică, schițată în 193b22. După ce arată că atributele studiate de fizician (suprafețe, solide, mărimi și puncte) „constituie totodată obiectul speculațiilor matematicianului, dar nu în măsura în care ele sunt, fiecare dintre ele, limita unui corp natural" și reamintește că dacă matematicianul „studiază aceste atribute, nu o face deoarece ele sunt atributele unor astfel de substanțe", Aristotel conchide: „Iată de ce el le separă", căci „ele sunt, prin gândire, separabile de mișcare". Această „abstracție" matematică „este lipsită de importanță", deoarece „ea nu este cauza nici unei erori", așa cum o spune versiunea latină: *Abstrahentium non est mendacium,* aici există „minciună". În exegeza sa asupra textului aristotelic, Bacon revine la termenii folosiți de Aristotel[65]. Astfel, el distinge diferite tipuri de „abstracție" ce îi permit să specifice demersurile respective ale metafizicianului, matematicianului, fizicianului și logicianului.

Cuvântul 'abstracție' poate fi luat în două sensuri: un sens propriu și un sens larg. În sensul „comun și larg" (*extenso*) „abstracție" (*abstractio*) e sinonim cu „separare" (*separatio*). În acest sens se spune că metafizica are drept obiect „abstracții" : deoarece

---

[65] Cf. Roger Bacon, *Quaestiones supra libros quattuor Physicorum Aristotelis*, ed. F.M. Delorme („Opera Hactenus Inedita Rogeri Baconi", VIII), Oxford, Clarendon Press, 1928, p. 69, 11–71, 30.

ea se ocupă de cele „separate". Trebuie să facem, prin urmare, distincția între ființele „abstracte" (*abstracta*) și ființele „separate" (*separata*). „Abstractele" desemnează „ceea ce este sau a fost unit cu o materie conform determinațiilor sale (*secundum eam*), dar e disjunct de ea (*sejunctum*) conform esenței și prin intelect". „Separatele" desemnează „ceea ce n-a fost niciodată în nici un fel unit cu o materie, adică lucrurile divine (*res divinae*)". Aceste două sensuri ale abstractului : pe de o parte, produsul unei abstracții prin suflet conform esenței, pe de altă parte, realitățile divine, corespund distincției, introduse prin *De intellectu et intellecto* de către al-Farabi[66], între inteligibilele înțelese ca forme abstracte ale materiei lor și inteligibilele considerate ca forme pure, „care n-au fost niciodată, nu sunt și nu vor fi în materie", adică din punct de vedere al intelectului, diferenței între obiectul *intelectului în act* (*intellectus in effectu*), inteligibilul „abstract" și formele „separate" care, o dată devenite forme pentru intelectul nostru și acceptate de el, poartă numele de *intelect dobândit* (*intellectus adeptus*). După al-Farabi, aceste două feluri de „intelect" diferă atât prin natura lor cât și prin modul în care pot fi dobândite, dar au în comun faptul de a fi separate de materie, unele pentru că *esse separatum* le revine ca forme inteligibile abstracte ale materiei, celelalte pentru că nu sunt și n-au fost niciodată de la sine în nici o materie[67]. După opinia lui Bacon, metafizicianul nu are de-a face decât cu lucruri separate pure.

> Există mai multe feluri de abstracție. În sensul impropriu, dar larg și general al termenului, abstracție e sinonim cu separare. În acest sens, metafizica se ocupă de ființe abstracte, adică de ființe separate. Astfel, este *abstract* în sensul propriu ceea ce este sau a fost unit cu o materie după determinările materiei, dar este disjunct de ea după esență, de către intelect. În schimb, e *separat* ceea ce n-a fost niciodată în nici un fel unit cu o materie, cum e cazul lucrurilor divine[68].

[66] Cf. al-Farabi, *De intellectu et intellecto*, ed. Gilson, *in* „Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant". *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age (=AHDLMA)*, 4 (1929–1930), p. 120, 174–182.

[67] Cf. al-Farabi, *De intellectu et intellecto*, ed. Gilson, p. 120, 121, 192, 206.

[68] Cf. Roger Bacon, *Quaestiones supra libros quattuor Physicorum Aristotelis*, ed. Delorme, p. 71, 7–16.

Metafizica și cunoașterea lucrurilor divine

Astfel, teoria lui Bacon reia toate interpretările posibile ale *Analiticii secunde*, II, 19, înscriindu-le în perspectiva metafizică a lui al-Farabi : obiectul metafizicii e intelecția inteligibilelor pure, *res divinae*. Dar îi modifică spiritul într-un punct decisiv. Distingând abstractul și separatul, Bacon nu vrea să spună că ambele ar aparține succesiv metafizicii, aceasta din urmă începând cu acea cunoaștere empirică descrisă de Aristotel la începutul *Metafizicii*, pentru a se ajunge în final, o dată cu Platon, la extrapolarea intuiției intelectuale a Formelor pure din ultimul capitol al *Analiticii secunde*. De la al-Farabi, Bacon reține doar faptul că metafizica tratează despre formele separate care ne sunt cunoscute nu prin abstracție, ci prin intuiție („după ce am epuizat, sau aproape, cunoașterea abstractivă a celor dintâi")[69], altfel spus : despre Inteligențele separate. El nu reține ideea conform căreia cunoașterea abstractivă e preambulul metafizic necesar realizării metafizice a intuiției intelectuale : cunoașterea abstractivă nu-l privește decât pe matematician (pentru filosofii secolului al XIII-lea, matematica e știința abstractă prin excelență : de altfel, *μάθησιζ* înseamnă *abstractio*). Astfel, metafizica nu are două obiecte, fie ele succesive, ci unul singur : formele inteligibile pure ; formele corporale abstracte (de exemplu linia, abstrasă din cutare sau cutare materie) sunt doar de resortul matematicii. În sensul deplin al termenului, această doctrină este prima lectură școlară a lui Aristotel. Ea este cea pe care o expune probabil *Ghidul studentului parizian* – redactat în aceeași epocă pentru a oferi o listă a celor mai frecvente întrebări și răspunsuri la examenele de la Facultatea de arte – atunci când reamintește că metafizica are drept obiect „existenții care sunt în cel mai mare grad și în modul cel mai adevărat", *de maxime entibus et verissime*[70].

[69] Cf. E. Gilson, „Les sources gréco-arabes...", p. 33.

[70] Cf. Anonim, *Guide de l'étudiant parisien (= Compendium examinatorium Parisiense)*, ed. Cl. Lafleur, J. Carrier, în *Le „Guide de l'étudiant" d'un maître anonyme de la faculté des arts de Paris au XIIIe siècle* („Publications du laboratoire de philosophie ancienne et médiévale de la faculté de théologie de l'université Laval", 1), Faculté de Philosophie, Université Laval, Québec, § 20, p. 36. Dificultățile de stabilire a textului după manuscrisul Barcelona, Ripoli. 109, lasă totuși calea deschisă spre o altă interpretare. Astfel, dacă, în pasajul vizat, se citește „matematică" în loc de „metafizică", se obține o doctrină total diferită : afirmația că matematica are drept obiect fiindurile cele mai adevărate, teză platoniciană ce amintește de teoria Ideilor-numere.

În orice caz, distincția între abstracție și separare a jucat un rol capital în gândirea secolului al XIII-lea. O regăsim atât la Toma de Aquino (*Expositio super librum Boethii „De Trinitate“, quaest.* 5, *art.* 3) cât și în diversele *Introduceri în filosofie* redactate în euforia epistemologică a anilor 1240–1260, în speță la Jean Le Page, care o folosește pentru a explica pur și simplu distincția între metafizică, matematică și logică.

> Abstracția este folosită atât în metafizică cât și în logică, dar nu în același mod. Astfel, primul sens al abstracției este existența (*existentia*) unui lucru exterior materiei, deci a unui lucru care nu a fost niciodată, nici nu este, nici nu va fi într-o materie. În acest prim sens, abstracția se numește separare în sensul propriu al termenului. Al doilea sens al abstracției este abstragerea a ceva comun din singularele în care ea se află (*praeter singularia in quibus est*). Al treilea sens al abstracției este considerarea (*acceptio*) unui tip de formă cum ar fi cantitatea care e abstrasă din materia sensibilă. Primul fel de abstracție îi este propriu metafizicianului, cel de al treilea matematicianului, cel de al doilea logicianului, și oricărei științe ca știință : așadar, orice știință are drept obiect universalul ca unitate ieșită din pluralitate (*unum praeter multa*). Trebuie deci să fim atenți la faptul că, în definiția primului tip de abstracție, se folosește termenul 'exterior lui' (*extra*), în timp ce în ale celui de al doilea și al treilea tip se folosește 'ieșit din' (*praeter*), căci 'exterior lui' este marca separării, în timp ce 'ieșit din' este marca abstracției[71].

Combinată cu diviziunea aristotelică a științelor teoretice (fizică, matematică, teologie), distincția între abstracție și separare duce așadar la o reorganizare a metafizicii, cea a lui Aristotel, dar și cea a pseudoaristotelicului *Liber de causis*, pornind de la „lucrurile divine“ sau „separate“, „Formele lumii“ sau „Inteligențele“ lui al-Farabi, care ocupă în peripatetism locul structural ocupat de Formele separate în neoplatonism. Ierarhia conceptuală fixată în

[71] Cf. Jean Le Page, Prologue *Sicut dicit Philosophus*, mss. Padova, Bibl. univ., 1589, f. 3rb-va și Vat. lat., 5988, f. 63rb (trad. Cl. Lafleur ușor modificată). Asupra acestui text, cf. Cl. Lafleur, „La *Philosophia* d'Hervé Le Bret n (*alias* Henri Le Breton)“ și culegerea de introduceri în filosofie, ms. Oxford, Corpus Christi College, 283 (prima parte)“, *AHDLMA*, 61 (1994), p. 196–197, n. 97.

Analitica secundă, II, 19, care subordona opinia și rațiunea discursivă, mereu susceptibilă de eroare, științei și intuiției, întotdeauna adevărate, se transformă într-o ierarhie a disciplinelor fundată pe diversele moduri, ascendente, ale abstracției, corespunzătoare diferitelor facultăți cognitive care le realizează. În partea cea mai de jos a scării se află fizica, iar aceasta ignoră abstracția deoarece, după cum spune Aristotel însuși, obiectul ei îl constituie „lucrurile naturii pe de-a-ntregul unite cu mișcarea și cu materia, potrivit cu ființa și cu definiția" ; la mijloc, matematica, având drept obiect „lucrurile medii" (*res mediae*), adică „lucrurile abstrase din mișcare și din materie potrivit cu definiția și intelecția, dar unite cu ele potrivit cu ființa" ; în vârf, metafizica, înțeleasă ca teologie având drept obiect „lucrurile pe de-a-ntregul separate de mișcare și de materie potrivit cu ființa și cu definiția". Deoarece tripartiția științelor teoretice *reale* (în opoziție cu logica, știință a limbajului, auxiliară științelor reale) se referă la o distincție tripartită între facultățile sufletului care pune în relație fizica și simțurile, matematica și imaginația, metafizica și intelectul, secvența „senzație", „imaginație" (memorie), experiență, „intuiție intelectuală", stabilită în *Analitica secundă,* marchează etapele unei ascensiuni spre teologie înțeleasă ca „realizare" a universului metafizic în suflet, „unire" sau „conjuncție" cu Substanțele separate, căci obiectul metafizicii e mai puțin „ființa ca ființă" cât lucrurile divine, Formele imateriale sau Inteligențele ce constituie domeniul teologiei naturale, și metafizica însăși, o știință intuitivă, sau *intelect dobândit,* care încununează efortul cunoașterii abstractive, sau *intelect în act.*

Teologia este, așadar, legată de doctrina abstracției : doar atunci când am gândit tot (sau aproape tot) inteligibilul abstract ne putem ridica la intelecția formelor inteligibile pure. Am putea fi astfel tentați să spunem că în această concepție despre realizarea universului metafizic în om abstracția inductivă a lui Aristotel servește drept prolegomene la intuiția intelectuală a lui Platon. Față de modelul lui Syrianus, metafizica farabiană, reluată de scolastica timpurie, introduce, totuși, o schimbare radicală.

REFORMULAREA FARABIANĂ A PROBLEMEI CUNOAȘTERII

Noutatea introdusă în metafizică de al-Farabi este, paradoxal, de origine neoplatoniciană : e vorba de teoria „succesiunii". Dar această succesiune e adaptată unui alt cadru teoretic : sistemul cosmologic aristotelic. Deci, o dată cu al-Farabi, o teorie a emanației ia locul succesiunii platoniciene : o emanație a universului lui Aristotel, cu sferele sale și Inteligențele sale motrice, fixată în limbajul conceptual care datorează totuși mai mult lui Plotin și Proclus decât lui Aristotel însuși. Introducerea emanației în metafizică se repercutează asupra întregii doctrine a cunoașterii și, drept urmare, asupra celei a universaliilor. Tocmai aici, în chiar locul apariției schemei conceptuale emanatiste, se produce implozia modelului lui Syrianus : tot ce făcuse deopotrivă necesară și posibilă împăcarea dintre abstracție și reminiscență a încetat să mai existe. Nu se mai pune problema de a-i împăca pe Aristotel și Platon, căci Aristotel însuși a absorbit platonismul, nu platonismul lui Platon, desigur, ci acela al lui *Plotinus Arabus* și al lui *Proclus Arabus*. Rodul acestei asimilări improbabile este peripatetismul arab.

Modelul emanatist

Syrianus interpusese Formele psihice între universalul abstract și Formele separate ; metafizica peripatetică renunță la ele. El prezentase mobilizarea și proiecția acestor Forme ca pe un preambul necesar reminiscenței ; metafizica peripatetică suprimă în același timp prealabilul și ceea ce acesta ar putea face posibil.

În locul Formelor pure ale neoplatonismului, ea invocă o ierarhie de Forme imateriale, Inteligențele[72], etajate între cea mai de jos, Inteligența agent, și cea mai de sus, Inteligența motrice a

[72] Una din tezele principale ale modelului emanatist este propoziția 9 [10] din *Liber de causis* (§ 92, trad. *în* P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchard, J.–L. Solère, *La Demeure de l'être*, Paris, Vrin, 1990, p. 56–57) : „Orice inteligență e plină de forme" (*Omnis intelligentia plena est formis*). Această „plenitudine" moștenită de la Proclus (*Elementatio theologica*, prop. 177) relansează, într-un nou context, noțiunea platoniciană de „plerom" al formelor (*λόγοι*). Asupra acestei teme, cf. D.P. Taormina, „Dynamiques de l'écriture et processus cognitif dans le néoplatonisme (Jamblique, Plutarque d'Athènes, Priscien de Lydie et Proclus)" *în* M. Dixsaut (ed.), *Contre Platon*, I, *op. cit.*, p. 241.

primei sfere, ele însele având deasupra lor un Dumnezeu absolut unu și simplu, cauză a tot ce există. Ea spune că, în această ierarhie, doar ultima și cea mai puțin perfectă dintre Inteligențele separate, Inteligența agent, poate constitui obiectul unei intelecții directe pentru sufletul uman, apoi, prin ea, formele superioare conținute în ea.

În locul trecerii de la abstracția inductivă la mobilizarea Formelor psihice și de la mobilizarea Formelor psihice la reminiscența Formelor pure, ea invocă trecerea de la 'intelectul în act' la 'intelectul dobândit', adică de la cunoașterea abstractivă a formelor corporale la cunoașterea intuitivă a Formelor separate.

În sfârșit, în măsura în care ea spune că 'intelectul dobândit' este numele dat Formelor separate devenite forme ale intelectului în act, adică însuși numele Inteligenței agent ca obiect de intelecție, ea reunește doar în inteligență o diversitate de funcții pe care toate filosofiile anterioare, fie că e vorba de platonism, aristotelism sau neoplatonism, le-au separat. Într-adevăr, Inteligența agent este cea care <a> donează forme materiei, <b> abstrage pentru noi aceste forme sensibile, <c> imprimă aceste forme abstracte în intelectele posibile pe care le actualizează și <d> apropie aceste forme și aceste intelecte de starea de forme separate până când se produce un 'intelect dobândit'. În fond, Inteligența agent joacă în peripatetism rolul pe care îl juca Maestrul în platonism : ea mișcă gândirea[73].

În Evul Mediu târziu vor fi necesare multe eforturi pentru a elibera teoria aristotelică a inducției abstractive din schema conceptuală emanatistă și cosmologică în care o dizolvase metafizica farabiană.

---

[73] Figura platoniciană a Magistrului bântuie în taină prima doctrină peripatetică a intelectului. În acest sens, s-ar putea spune despre activitatea Inteligenței agent ceea ce Ph. Hoffmann („Catégories et langage selon Simplicius...", p. 86) spune despre cea a profesorului la comentatorii greci : „În relația pedagogică, Magistrul (cel ce a contemplat adevărul) provoacă cu ajutorul cuvântului pe care îl profesează, o reminiscență în sufletul Discipolului care îl ascultă. Noțiunile sau intelecțiile „motrice" (*αἱ κινητικαὶ νοήσεις*) aflate în sufletul Magistrului mișcă (*κινεῖν*) noțiunile, încremenite până atunci în uitare în sufletul Discipolului, prin intermediul noțiunilor care, în limbajul rostit, provin din sufletul Magistrului și sunt conținutul inteligibil al cuvintelor și al discursurilor". Diferența cea mare este că, în emanatism, mișcarea sufletului de către Inteligență nu trece prin limbaj, ci prin lumina ce emană „formele inteligibile" (echivalentul peripatetic al „noțiunilor motrice") și că ea nu se înscrie în procesul de anamneză interioară, ci în acela de abstragere și dezvăluire al fiindului exterior prin iluminarea fantasmelor.

Cu toate acestea, problema pusă de al-Farabi a rămas constantă de la un capăt la altul al Evului Mediu : e vorba de explicarea trecerii de la senzaţie şi imaginaţie la gândire cu instrumentele psihologiei aristotelice, intelectul agent, intelectul posibil, imaginaţia, facultăţile senzoriale – cele două tipuri de intelect atât de obscur distinse de Aristotel în *De anima* fiind sau nefiind interpretate, în sens cosmologic, ca substanţe separate de sufletul uman sau, în sens strict psihologic, ca potenţe sau facultăţi ale sufletului uman.

Astfel, în afara modelului cosmologic şi emanatist al gândirii, al-Farabi a lăsat moştenire un alt model, o structură ce articulează activitatea intelectului agent cu intelectul posibil şi cu imaginaţia, într-o colaborare funcţională pe care tradiţia ulterioară n-a făcut decât s-o moduleze şi reinterpreteze. Acest model este cel al coocurenţei.

Dubla acţiune a intelectului şi coocurenţa formei

Exploatând o simplă remarcă a lui Aristotel din *De anima*, III, 5 care compară intelectul cu un „fel de stare analogă luminii", al-Farabi explică trecerea de la senzaţie la gândire printr-o dublă acţiune exercitată de lumina emanată de intelectul agent. Parafrazându-l pe Aristotel, el spune că intelectul agent emite „un analog al luminii" fizice, o lumină inteligibilă care „acţionează în acelaşi timp asupra intelectului material" sau posibil al omului, căruia îi dă numele de „facultate raţională", şi asupra percepţiilor sensibile stocate în facultatea imaginativă. Această dublă acţiune se exercită în mod simultan, astfel încât modelul farabian al trecerii de la senzaţie la gândire străpunge şi păstrează totodată misterul coocurenţei formale în care se realizează actul gândirii. Într-adevăr, se poate descrie trecerea de la senzaţie la gândire spunând că, atunci când lumina emanată de intelectul agent *acţionează* asupra percepţiilor sensibile, ele devin *ipso facto* gânduri inteligibile în facultatea raţională, sau spunând că, atunci când ea acţionează în facultatea raţională, percepţiile se actualizează survenind în act *acolo unde ele nu erau stocate în potenţă*. Această indecizie este marca structurală a respingerii platonismului într-un sistem fundamentat pe eliminarea termenului mediu între universalul abstract

(aristotelic) şi universalul separat (platonician): Forma psihică (neoplatoniciană) necesară unei intelecţii concepute la modul reminiscenţei. Acţionând în cadrul facultăţii raţionale, intelectul agent actualizează în ea, fie şi numai în potenţă, ceea ce nu era depus acolo, ci se afla în altă parte, adică în facultatea non-raţională, putând fi potenţial depusă în ea. Sensibilele nu se pot actualiza decât producându-se *în afara locului* stocării lor mentale. Dar, în lipsa termenului mediu, această schimbare de loc nu poate fi descrisă ca trecere. Tot ce putem spune e că ceea ce se află în potenţă în facultatea imaginativă apare în act în facultatea raţională: „Când în potenţa raţională se produce, pornind de la inteligenţa agent, acel lucru care se află în aceeaşi situaţie ca lumina în raport cu vederea", adică lumina inteligibilă, *ἀνάλογον* spiritual al luminii fizice, „sensibilele se realizează", adică trec în act, „pornind de la ceea ce este păstrat în potenţa imaginativă şi devin inteligibile în potenţa raţională".

Această abordare topologică nu este singura moştenire lăsată de al-Farabi psihologiei medievale. Mai există una, încă şi mai ambiguă. Într-adevăr, care sunt inteligibilele ce se produc în acest fel pe scena gândirii? Să fie vorba de naturile simple ale lucrurilor, de *οὐσία* lor aprehendată fără condiţiile sensibile, accidentale, din imagine? S-ar putea crede acest lucru. Dar al-Farabi însuşi schiţează o altă cale pe care Evul Mediu o va distinge de prima doar cu preţul unor mari eforturi. În *al-Madina al-Fadila* (*Tratatul opiniilor despre cetatea ideală*) el arată că primele inteligibile sunt clasele de *propoziţii*: cele ale ştiinţei matematice, ale eticii, ale fizicii şi ale metafizicii. Se regăseşte deci aici, sub o altă formă, tensiunea din *Analitica secundă*, II, 19, între inducţia abstractivă generatoare de universal şi intuiţia „principiilor prime ale artei şi ştiinţei". Spunând că primele inteligibile, comune tuturor oamenilor, sunt propoziţii cum ar fi „Întregul este mai mare decât partea", al-Farabi prelungeşte ambiguitatea textului. Dar însăşi formularea sa cere o clarificare a intenţiei lui Aristotel: *Analitica secundă*, II, 19, vorbeşte oare despre o singură problemă – producerea universalului pornind de la cunoaşterea sensibilă – sau despre două probleme distincte – producerea universaliilor (inducţie abstractivă) şi sesizarea principiilor prime ale cunoaşterii ştiinţifice (intuiţie intelectuală)?

Concepte prime sau principii prime? Problema emipirismului

Deşi la Aristotel cele două domenii nu se confundă, diferenţa specifică dintre ele a fost marcată doar de Averroes, care le-a coordonat într-o aceeaşi teorie ce afirmă rolul intelectului agent în desfăşurarea activităţii intelectuale de la primul său demers în perceperea *conceptului* simplu până la desăvârşirea sa într-o ştiinţă concepută la modul deducţiei *propoziţionale*. Astfel, în *De anima*, III, comentariul 18, Averroes descrie rolul intelectului agent în ceea ce scolastica va numi „prima operaţie a spiritului", perceperea quiddităţii simple, obţinută prin acţiunea intelectului agent asupra „intenţiilor imaginate" sau fantasmelor de care agentul are nevoie (ca de un instrument) pentru a actualiza intelectul posibil, *producând în el* prima aprehendare. În schimb, în comentariul 36, el descrie rolul intelectului agent în cea de a „doua operaţie a spiritului", abilitarea intelectului posibil cu raţionamentul demonstrativ (a treia operaţie a spiritului), abilitare ce presupune ca intelectul posibil să fie dotat cu principii de cunoaştere susceptibile de a fi formulate şi de a servi drept punct de plecare recunoscut al înlănţuirii propoziţionale ce duce la concluziile care constituie ştiinţa. În perspectiva lui Averroes, principiile prime sunt „instrumentele" folosite de intelectul agent pentru a face să treacă intelectul posibil la starea virtuală de a cunoaşte discursiv. Această stare e descrisă ca *habitus primorum principiorum*, „posesiune a principiilor prime ale cunoaşterii". Din punctul de vedere al psihogenezei cunoaşterii, el este deci prim (în raport cu exerciţiul efectiv al puterii de a raţiona prin interferenţă propoziţională), dar pare a fi de un alt ordin, într-un cuvânt, „posterior" sesizării primelor inteligibile înţelese în sensul primelor concepte susceptibile de a intra ca termeni în propoziţii : există aici, în principiu, „două stadii distincte ale activităţii intelectuale"[74]. Ne putem simţi totuşi oarecum stânjeniţi în faţa acestei distincţii : cine posedă conceptul de totalitate nu este oare *ipso facto* în posesia principiului conform căruia „întregul este mai mare decât partea"? De altfel, cele două stadii distincte nu par să se înlănţuie. Când Averroes defineşte modul de prezenţă al primelor propoziţii în

---

[74] Cf. R.-A. Gauthier, „Notes sur Siger de Brabant, I, Siger en 1265", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 67 (1983), p. 228.

om, o face pentru a spune că „nu știm nici când au venit, nici de unde, nici cum" (*quasnescimus quando extiterunt et unde et quomodo*), subliniind prin aceasta o dimensiune de ineism pe care o poate explica, desigur, prin rolul, ascuns sufletului însuși, al intelectului agent ce se servește de ele ca de niște „instrumente pentru a actualiza intelectul posibil", dar care nu pare să derive din aprehendarea naturilor simple.

Existența a două donații originare ale inteligibilului, una care corespunde conceptelor „indivizibile" sau „absolut simple" ce nu lasă loc erorii, cealaltă unei „sinteze de concepte ce formează o anumită unitate" unde se pot regăsi laolaltă adevărul și falsul (pentru a folosi termenii utilizați de Aristotel însuși în *De an.*, III, 6, 403a26, atunci când abordează descrierea *intelecției* indivizibilului) relansează astfel, sub o altă formă, ambiguitatea trecerii operate în *Analitica secundă*, II, 19, de la descrierea procesului prin care „senzația produce în noi universalul" la cea a intuiției principiilor prime, înțelese ca „*habitus*-urile înțelegerii prin care percepem adevărul" (Tricot, p. 246). Care e locul inducției și cel al intuiției? Care este obiectul lor? Care este principiul legăturii lor, dacă e adevărat că „principiul artei și al științei *decurge* din universalul aflat în repaus în suflet" (Tricot, p. 244)? Cum să raportăm la „percepția sensibilă" (Tricot, p. 245) cele două stadii ale activității intelectuale? Căci, în buna tradiție aristotelică, suntem nevoiți s-o facem. Modul în care al-Farabi articulează modelul coocurenței și interpretarea pe care i-o dau Avicenna și, mai ales, Averroes, par să o ceară și să o interzică în același timp. Confruntați cu aceleași texte, filosofii latini ai Evului Mediu vor merge pe căi opuse. Albert cel Mare va disocia pentru un timp problematica din *De anima*, III, comentariul 18 (originea gândirii) și cea din comentariul 36 (originea cunoașterii științifice) afirmând că există trei „*etape* ale intelectului posibil în drumul său spre *știință*" (*tres gradus intellectus possibilis ad scientiam*) : <a> aptitudinea naturală a intelectului material de a cunoaște ; <b> posedarea principiilor, adică a instrumentelor cerute pentru a o dobândi ; <c> posedarea științei și posibilitatea de a o exercita în voie[75]. Siger de Brabant, dimpotrivă, va refuza să atribuie intelectului agent alte „instrumente" decât fantasmele sau

[75] Cf. Albert cel Mare, *Summa de Homine, quaest.* 56, art. 3, ed. Borgnet, p. 481 b.

„intențiile imaginate", poziție criticată de istoricii moderni, dar care are meritul de a scoate în evidență riscul de ineism, deci de platonism, inerent teoriei lui *habitus principiorum* și de a reduce ansamblul proceselor intelectuale la percepția sensibilă, printr-o cerință de coerență aristotelică – nu spune oare Aristotel în mod expres că „*habitus*-urile" artei și științei „nu sunt înnăscute în noi și nu provin nici din alte *habitus*-uri mai cunoscute, ci doar din percepție" (Tricot, p. 245)?

Tocmai pentru a rezolva problema derivării empirice a cunoașterii științifice, unii autori – Albert cel Mare în *De intellectu et intelligibili*, Ulrich din Strassburg în *De summo bono* – au încercat să înscrie într-o progresie reală trecerea intelectului posibil de la cunoașterea inteligibilelor prime (intelect numit „formal") la cea a principiilor prime (intelect numit „al principiilor"). Această doctrină, prezentată în limbajul filosofiei arabe luate ca totalitate, este sincretică deoarece combină noțiuni și un vocabular împrumutate de la al-Farabi, Avicenna și Averroes.

> Intelectul posibil devine <a> formal atunci când există o concepere a termenilor [primi] ; din această formalitate el trece la starea de *habitus* al principiilor <b>, stare numită de asemenea intelect al principiilor (se acceptă unanim faptul că noi cunoaștem principiile cunoscând termenii) ; apoi, <c> el trece la starea de intelect în act (*in effectu*) prin dezvoltarea acestor principii într-o știință ; <d> de la intelectul în act el trece la starea de intelect dobândit, respectiv atunci când intelectul posibil, după o investigare a tuturor obiectelor de știință posibile, își dobândește propriul act, astfel încât intelectul agent să fie complet unit cu el, ca o formă (*coniunctus est ei totaliter ut forma*) ; iar din intelect dobândit el devine <e> intelect sfânt, adică purificat de orice materialitate și de orice condiție impură ; și din intelect sfânt el devine intelect asimilat [...] și din intelect asimilat devine <f> intelect divin, respectiv atunci când, în lumina Inteligenței, noi, oamenii primim lumina divină[76].

Coerența conceptuală interesează aici mai puțin decât rolul simptomului. Necesitatea de a recombina toate aristotelismele arabe

[76] Cf. Ulrich din Strassburg, *De summo bono*, I, 1, 7, ed. Mojsisch („Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi", I, 1), Hamburg, Félix Meiner, 1989, p. 18, 3–19, 22.

exprimă indecizia internă a aristotelismului. Adunând la un loc frânturile de filosofie arabă, scolastica timpurie încearcă să sutureze textul lui Aristotel ; ea face să apară necesitatea unei finalizări pe care Syrianus o reușise în zadar și pe care toate sistemele ulterioare au trebuit să o efectueze cu propriile resurse, deoarece nu l-au reluat.

Ignorat ca atare, modelul concordatar al lui Syrianus nu va înceta totuși să se *re-prezinte* în forme variate, în toate doctrinele latine care au avut tendința să articuleze abstracția aristotelică cu teoria augustiniană a Ideilor divine și a viziunii în Dumnezeu. Din exegeza neoplatoniciană a lui Aristotel, o temă va rămâne aproape neschimbată până la sfârșitul Evului Mediu : teoria celor trei stări ale universalului. Înainte de a o regăsi acționând în secolul al XIII-lea, după o lungă sincopă, trebuie să reluăm *translatio studiorum* pe traseul său greco-latin și, lăsând de-o parte pentru un timp lucrările din Orient, să revenim la acest secol al XII-lea creștin din Occident unde, pe fragila moștenire a lui Boetius și Porfir, se întemeiază și se alimentează ceea ce va deveni cearta universaliilor.

3

Evul Mediu timpuriu și cearta universaliilor

Problema universaliilor în Evul Mediu este de fapt reapariția problemei formelor platonice într-un mediu intelectual unde Platon și Aristotel erau foarte prost cunoscuți.

JEAN JOLIVET

Problema lui Porfir a devenit cearta universaliilor în Occidentul latin, la granița dintre secolele XI și XII. E de mirare că a trebuit să se aștepte atâta vreme. Această lungă latență a problemei lui Porfir o reamintește pe cea a principiului rațiunii. În *Der Satz vom Grund,* Heidegger se întreabă ce înseamnă interminabilul „timp de incubație" ce separă originea filosofiei de enunțarea principiului rațiunii : „Nimic nu e lipsit de rațiune, *nihil este sine ratione*". „Principiul rațiunii a fost atins pentru prima oară sub această formă și examinat în mod special în orizontul meditațiilor pe care Leibniz le-a putut duce la bun sfârșit în secolul al XVII-lea. Cu toate acestea, în Occident, filosofia se afirmă și se transformă începând din secolul VI înainte de Hristos. S-au scurs astfel două mii trei sute de ani înainte ca gândirea europeană occidentală să poată descoperi și afirma acest principiu simplu", „care pare la îndemână și care, fără a avea nevoie să fie formulat, guvernează în toate circumstanțele reprezentările și comportamentul omului [77]. Am fi tentați să spunem : filosofia se afirmă și se transformă în creștinătatea Occidentului începând cu secolul VI *după* Hristos. Au trebuit totuși să treacă cinci sute de ani înainte ca gândirea europeană occidentală să poată descoperi și să-și pună această problemă simplă lăsată moștenire de Boetius

[77] Cf. M. Heidegger, *Le Principe de raison*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1962, p. 45.

în traducerea *Isagogei*. Ce înseamnă acest „timp de incubaţie" al problemei lui Porfir? Există două răspunsuri ce pot fi modelate după cele enunţate de Heidegger cu privire la „descoperirea" leibniziană : a susţine că spiritul secolului al XII-lea a dus la descoperirea problemei lui Porfir ca problemă sau a susţine, ceea ce ar fi la fel de adevărat, că descoperirea problemei lui Porfir ca problemă este cea care „şi-a pus mai întâi amprenta asupra spiritului secolului al XII-lea şi al secolelor următoare, până la noi şi dincolo de noi". Ambele sunt probabil *exacte*. Dar nici una dintre ele nu e suficientă pentru a atinge circumspecţia calmă ce ne este necesară aici dacă vrem să cercetăm istoria care determină în acelaşi timp lunga absenţă şi brusca apariţie a problemei lui Porfir ca problemă.

Ce e de făcut pentru a ajunge la această „circumspecţie calmă"? Vom risca să dăm un răspuns. „Timpul de incubaţie" al problemei lui Porfir e semnul că nu există problemă eternă în filosofie. În enunţul său originar, problema lui Porfir nu cerea un răspuns *nou* : toate răspunsurile fuseseră date. Rămânea doar de ales unul din cele trei mari răspunsuri : platonician, aristotelic, stoic, sau de găsit modul de a le împăca pe primele două (*împotriva* celui de al treilea, dacă era cazul). E ceea ce a făcut Syrianus, adăpându-se din toate sursele, pe atunci vii, ale filosofiei şi trecând cu o virtuozitate fără egal de la *Phaidros* la *Metafizica*. După el, Orientul creştin, apoi musulman şi-a găsit, într-un elan speculativ cvasi neîntrerupt, propriile compromisuri şi a marcat propriile rupturi : au existat inflexiuni, deformări, remanieri şi dezvoltări *noi*, dar concordatul filosofic al lui Platon şi Aristotel, rod al *scolasticii* neoplatoniciene târzii, a supravieţuit. Occidentul latin nu a trăit aceeaşi istorie. De-abia tradusese Boetius *Isagoga* şi pagina filosofiei a fost întoarsă. Tocmai datorită acestei sincope filosofice, problema lui Porfir a putut, după cinci secole, nu să redevină, ci să devină o problemă şi să se transforme în ceartă.

Nu e vorba aici de un paradox. Problema lui Porfir s-a născut ca problemă în Occident, deoarece cultura filosofică a suferit aici dacă nu o eclipsă totală, cel puţin o extraordinară scădere de nivel : Platon a dispărut, cu excepţia unui fragment din *Timaios* ; Aristotel n-a supravieţuit decât prin primele două tratate ale *Organon*-ului (*Categoriile* şi *De interpretatione*) ; tradiţia interpretativă neoplatoniciană a lui Aristotel, doar prin comentariile şi

monografiile logice ale lui Boetius. Pe acest fond redus a fost citită *Isagoga*. Au fost totuși necesare cinci secole pentru a se ajunge de aici la o criză.

Se va discuta încă multă vreme despre cauzele care au declanșat-o. E posibil ca, așa cum s-a întâmplat adesea, teologia trinitară să fi jucat și de această dată un rol determinant. Misterul definiției *grecești* a celor trei „Persoane" ca *'tres usie, id est tres substantie'* este cel care, împreună cu problema de a ști dacă cele trei Persoane erau „doar un lucru *(una tantum res)* sau trei lucruri distincte *(tres res per se)*" a suscitat răspunsul lui Roscelin de Compiègne, contestat de Anselm, conform căruia era necesar ca Tatăl, Fiul și Spiritul să fie trei „lucruri" distincte dacă se dorea evitarea concluziei, funestă din punct de vedere teologic, că „Tatăl s-a întrupat în același timp cu Fiul". Prin aceasta, fragmentele de ontologie și de semantică aristotelică de care dispunea Evul Mediu timpuriu au fost valorificate, iar întrebarea „ce este substanța?", din care Aristotel făcuse, în *Metafizica* sa, o întrebare „obsedantă", și-a regăsit efectiv, pe căi neprevăzute, o a doua tinerețe. Dacă a izbucnit totuși o criză, aceasta s-a datorat faptului că teoriile ontologice și semantice ale lui Aristotel s-au dovedit în acea împrejurare insuficiente, respectiv contradictorii. Lectura *Isagogei* și-a schimbat atunci statutul. Din simplu repertoriu de definiții, manualul lui Porfir a devenit un index de întrebări. Aristotel însuși nu oferea răspunsuri definitive, așa că s-a acordat o mai mare atenție comentariilor lui Boetius. După ce s-a descoperit că regele Aristotel era gol, s-a produs un nou șoc. Astfel, s-a observat că haina aruncată de ministrul lui Teodoric pe trupul Stagiritului era cel puțin bătătoare la ochi. Efectul gestului de traducător al lui Boetius s-a făcut astfel simțit la câteva secole distanță, pentru că în loc de a fi învățate, textele erau în sfârșit *citite*.

Discipol îndepărtat al lui Porfir, impregnat de doctrinele neoplatonismului târziu care, chiar în anii când el se afla în Italia, domnea încă la Atena, Boetius a făcut în Occident ceea ce se practica în mod curent în Orient : l-a replatonizat pe Aristotel. Rupți de orice informație, incapabili să cunoască mărturii exterioare, cititorii săi din secolul al XII-lea mai aveau doar un singur lucru de făcut : să pună ordine în această dezordine, pornind de la propriile lor intuiții. Pentru a înțelege criza din secolul al XII-lea, trebuie să ne întoarcem la Boetius și să analizăm problema lui Porfir în starea în care a lăsat-o el.

Universalul după Boetius

Mai mult decât *Isagoga*, comentariul lui Boetius la lucrarea lui Porfir este cel ce a generat problema universalului în Evul Mediu latin. Până în a doua jumătate a secolului al XII-lea, adică până la traducerea noilor surse arabe (Avicenna) și aristotelice (*Logica nova*, *De anima*, *Metaphysica vetus*), autorii medievali au avut acces la datele filosofice ale Antichității și ale Antichității târzii prin Boetius, și numai prin el. Prin el, au putut cunoaște unele teze centrale ale criticii aristotelice a lui Platon, într-o vreme când ignorau aproape totul despre disputa care i-a opus.

BOETIUS, PORFIR ȘI PROBLEMA UNIVERSALIILOR

Traducător latin al *Isagogei*, Boetius a dat „problemei lui Porfir" o formulare care, în anumite privințe, se îndepărtează de original.

> Deoarece e necesar, Chrysaorius, de a şti ce sunt genul, specia, diferenţa, propriul și accidentul pentru a înţelege doctrina *Categoriilor* aşa cum se găseşte ea la Aristotel, precum și pentru a determina definițiile şi, în general, pentru tot ce ţine de diviziune sau demonstraţie, considerând aceste lucruri într-un mod util, voi încerca să abordez cele spuse despre ele de Antici şi să ţi le aduc la cunoştinţă sumar și pe scurt, în chip de introducere, încercând să nu mă leg de chestiunile mai anevoioase, dar tratând fără dezvoltări excesive chestiunile mai simple.
> Pentru moment, mă abţin să hotărăsc, în privinţa genurilor și a speciilor <1> dacă subzistă sau dacă sunt situate *(posita sunt)* în intelectele singure şi goale, și, în cazul că subzistă, <2> dacă sunt corporale sau incorporale și <3> dacă sunt separate de sensibile sau se află în ele *(in sensibilus posita)* și *constantia circa ea*, căci această lucrare este foarte anevoioasă și presupune o cercetare îndelungată[78].

Raportată la textul original, traducerea lui <1> prin „dacă sunt situați *(posita sunt)* în intelectele singure și goale" era ambiguă – să fi fost oare vorba de intelectul omului? Și, dacă da, cui se

[78] Boèce, *Porphyrii Introductio in Aristotelis Categorias a Boethio translata*, trad. A. de Libera.

opun predicatele „singure și goale"? Definiția universalului „aflat în cele sensibile" *circa ea constans* era enigmatică. Găsind o definiție a calității drept „formă și figură aparținând oricărei ființe" (Tricot, p. 48), formulată de Boetius în felul următor: „forma et *circa aliquid constans* figura" (*Cat.*, 8, 10 all), cititorul versiunii latine a *Categoriilor* era în mod natural înclinat să interpreteze universalul „situat în sensibil" în sensul destul de vag de „formă" sau „figură". Dar expresia *circa ea* numai transparentă nu era. În sfârșit, înlănțuirea însăși a întrebărilor <1> – <2> – <3> ridica o problemă: trebuia sau să fie legate <2> cu <3> sau să se considere că <3> deschidea o nouă întrebare. În primul caz, întrebarea <3> avea drept obiect statutul genurilor și al speciilor considerate ca incorporale – lectură adoptată, evident, în secolul al XII-lea, de adepții universalului ca „enunțabil" dar regăsită, două secole mai târziu, într-o cu totul altă perspectivă, în rezumatul celor trei întrebări ale lui Porfir realizat de William de Occam.

> Prima întrebare este: genul și specia subzistă în exteriorul sufletului sau doar în intelect? A doua: sunt ele corporale sau incorporale? A treia: *dacă sunt incorporale,* sunt separate de sensibile sau se află în sensibilele înseleᐧ[79].

În comentariul său la Porfir, Boetius a justificat oarecum indirect ambiguitatea traducerii sale, explicitând contextul teoretic și sedimentarea de doctrine pe care ea o presupunea.

La întrebarea <1> el răspunde *tacit* contra lui Platon, pornind de la *Metafizica* lui Aristotel. Făcând ecou, dar fără a o spune, tezei din *Metafizica*, Z, care, de fapt, va străbate implicit sau explicit întregul Ev Mediu, el susține că genurile și speciile nu pot fi substanțe. Fiind comune simultan *(uno tempore)* unei pluralități de lucruri individuale, ele nu pot fi dotate ele însele cu unitatea numerică *(unum numero)* ce caracterizează ființele individuale[80].

Invers, și acesta e răspunsul său la cea de a doua ramură a alternativei, genurile și speciile nu pot fi considerate ca fiind situate doar în intelect, căci orice „intelecție se face pornind de la un lucru care este subiectul său" ontologic *(ex re subiecta)*, iar

---

[79] Cf. William Ockham, *Expositio in Librum Porphirii*, ed. E. A. Moody („Franciscan Institute Publications"), St. Bonaventure (N. Y.), The Franciscan Institute, 1965, p. 9–10.

[80] Cf. Boethius, *In Porph*. I, 10, ed. S. Brandt, *In Isagogen Porphyrii commenta* („Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum", XLVIII), Viena, 1906, p. 161, 24–162, 1.

dacă genurile și speciile n-ar fi decât în intelect, nu s-ar putea, paradoxal, să existe acolo intelecție[81].

Trebuie găsit, așadar, un mijloc de a afirma în același timp că genurile și speciile sunt ceva „în realitate" *(in rerum veritate)* fără a fi substanțe și că ele sunt în intelect, fără a fi concepte vide.

Acest mijloc îi este furnizat lui Boetius de interpretarea pe care o dă întrebărilor <2> și <3>. Într-adevăr, este posibil să se susțină în același timp că genurile și speciile sunt niște incorporale legate de ființe corporale și că sunt prezente în sensibile, fiind separate de ele. Pentru aceasta, e suficient să se spună că spiritul uman *(animus)* are capacitatea de „a reuni ceea ce e separat *(disiuncta)* și de a separa *(resoluere)* ceea ce este unit". Boetius se sprijină aici pe noțiunile de incorporal și de corporal folosite de Alexandru din Afrodisia pentru a explica mecanismul senzației : senzațiile prezintă sufletului drept incorporale lucruri care, în ele însele, sunt corporale. Or, continuă Boetius, dacă spiritul poate distinge ceea ce simțurile îi transmit ca fiind amestecat *(confusa)* și legat *(coniuncta)* cu corpurile, și dacă poate astfel contempla *(speculari)* și vedea natura incorporală prin ea însăși, fără corpurile în care ea e amestecată *(concreta)*, el are, tocmai din această cauză, puterea de „a considera și a contempla" genurile și speciile „separând incorporalele pe care le primește combinate *(permixta)* cu corpurile"[82]. Altfel spus : genurile și speciile nu există separat, ca Ideile lui Platon, dar pot fi separate de corpuri și de sensibil prin gândire. Această separare este ceea ce Evul Mediu va numi *abstracție*. Rămâne de explicat modul în care ea se realizează.

FORMAREA UNIVERSALULUI : „COGITATIO COLLECTA"

Pentru Boetius, spiritul are puterea de a reuni trăsăturile de asemănare ale unor ființe asemănătoare „după esență", dar diferite prin caracteristicile lor individuale, în așa fel încât să extragă din ele o imagine comună. Universalul este așadar o sinteză, literalmente o strângere laolaltă : „Specia este un concept format *(cogitatio collecta)* pornind de la asemănarea esențială *(substantiali similitudine)* a unor indivizi diferiți *(dissimilium)* în număr", mai

---

[81] Cf. Boethius, *In Porph.* I, 10, ed. Brandt, p. 163, 6–10.
[82] Cf. Boethius, *In Porph.* I, 11, ed. Brandt, p. 165, 3–7 și 14–16.

literal : „pe care numărul îi face neasemănători“[83]. O asemănare după esenţă într-o neasemănare după număr, iată ceea ce fundamentează această *cogitatio collecta* – 'specie', cea care fundamentează *cogitatio collecta* – 'gen' fiind „asemănarea speciilor“. Astfel definită, *cogitatio collecta* este, la modul foarte riguros, un „concept“, un *Be-griff*, o sesizare sintetică a neasemănării pe baza unei asemănări : e o „grupare logică“, produsul a ceea ce Syrianus numea, cu un secol înaintea lui Boetius, un „act de grupare *raţională*“ *(λογισμῷ ξυναιρεῖν)*.

Cum poate fi explicată asemănarea esenţială între lucruri singulare? Prin natura formală a indivizilor. Fiecare individ posedă o natură formală. Indivizii care au aceeaşi natură formală prezintă o asemănare esenţială. Această asemănare e percepută de spirit ; e o asemănare resimţită la nivelul fiecărei realităţi particulare şi inteligibilă la nivelul gândirii. Această teză generează două întrebări, pe care Evul Mediu nu va înceta să le dezbată :

<1> natura formală vizată de Boetius este natura proprie fiecărui individ sau o natură comună prezentă în fiecare dintre ei?

<2> ce anume fundamentează trecerea de la simţit la gândit, din punctul de vedere al asemănării esenţiale?

Refuzând universalului statutul de substanţă, Boetius îşi interzice să gândească prezenţa inteligibilului în sensibil la modul unei forme unice la care participă o pluralitate de subiecte individuale. Totuşi, pentru a garanta trecerea de la senzaţie la intelecţie din punct de vedere al asemănării esenţiale, el este obligat să afirme că „acelaşi subiect, într-un prim mod, e universal atunci când e gândit şi, într-un alt mod, singular atunci când e simţit în lucrurile unde îşi are fiinţa“[84]. Susţinând că „ceea ce serveşte drept subiect singularităţii şi universalităţii“ e prezent în mod singular în lucrurile unde *este*, şi prezent în mod universal în gândire, Boetius oferă o soluţie elegantă problemei lăsate în suspensie de Porfir. Dar el deschide un spaţiu încă şi mai problematic, deoarece lasă să se înţeleagă că un acelaşi lucru poate fi singular şi universal deopotrivă – teză ce va fi revendicată, reformulată sau respinsă de la un capăt la altul al Evului Mediu

[83] Cf. Boethius, *In Porph.* I, 11, ed. Brandt, p. 166, 15–18.
[84] Cf. Boethius, *In Porph.* I, 11, ed. Brandt, p. 167, 3–7.

dar care, în orice caz, deschide calea unei serii de paradoxuri ce va constitui hrana și ultima rațiune a diferendului dintre realism și nominalism.

Mai mult decât în problema lui Porfir, impulsul de început al certei universaliilor, așa cum a izbucnit ea în secolul al XII-lea latin, își are originea, după cum vom vedea, în soluția lui Boetius.

Sectele din secolul al XII-lea

Toți istoricii sunt de acord că disputa universaliilor a izbucnit cu adevărat în Occident în secolul al XII-lea. Este epoca în care istoriografia situează apariția nominalismului ca doctrină de ansamblu asupra universaliilor, în jurul figurilor harismatice ale lui Roscelin de Compiègne și Pierre Abélard. Este totodată, și mai ales, epoca când apar termenii latini *Nominales* și *Reales* pentru a descrie taberele presupuse a se afla față în față.

Multă vreme s-a considerat că *Nominales* erau nominaliștii din secolul al XII-lea și că acești nominaliști regrupau pe Abélard și școala sa. Dar această identificare între *Nominales* și „nominaliști" nu s-a produs de la sine. Zenon Kaluza a stabilit că termenul *Nominalistae* nu a apărut decât în secolul al XV-lea, la început, probabil, în gura adversarilor occamismului și buridanismului (două curente autentic nominaliste, în sensul istoriografic modern al termenului), în timp ce conexiunea între *Nominalistae* și *Nominales* se stabilise printr-un fel de mișcare retrogradă a adevărului – sau, mai degrabă, aici, a falsului – în școala albertistă, atentă să marcheze o continuitate istorică între erorile de azi și cele de ieri.

Oricât de paradoxal ar putea părea, întrebarea care se pune în privința protagoniștilor certei universaliilor în secolul al XII-lea este deci următoarea : erau *Nominales* nominaliștii? Această întrebare atrage după sine o altă : și-au luat oare *Nominales* numele de la doctrina lor referitoare la universalii? În sfârșit, este evident că, indiferent de răspunsul dat, o a treia întrebare se impune : cine erau *Nominales*? Să fie oare vorba, așa cum s-a spus, de Abélard și școala sa, ori de un grup mai mare, mai compozit, adică mai eterogen?

Înainte de a încerca să răspundem la aceste întrebări, trebuie să observăm că există două feluri de documente medievale referitoare la *Nominales* și la adversarii lor, *Reales*. Unele sunt contemporane cu perioada în cauză, altele sunt mult mai târzii, precum acelea care îi asociază în mod clar pe *Nominales* cu o teză asupra universaliilor, pe care am numi-o astăzi nominalistă.

Trebuie să subliniem apoi că expresia *Nominales* nu este singura în măsură să caracterizeze în mod eficace grupurile de profesori și de elevi din secolul al XII-lea care susțineau o serie de teze precise. Se cunosc, într-adevăr, diversele expresii ce trimit la „școli" : *Adamitae*, *Albricani*, *Coppausi*, *Gilebertini*, *Helistae*, *Melidunenses*, *Montani*, *Parvipontani*, *Porretani*, *Robertini*, *Waldicelli*/*Waldilli*. Aceste diferite grupuri pot fi simplificate. În al său *Fons philosophiae*, Godefroid de Saint-Victor reduce sectele din vremea sa la cinci : *Nominales* și patru feluri de *Reales* : *Porretani*, *Albricani*, *Robertini* și *Parvipontani*. Anumiți istorici (De Rijk, 1966, contestat de Hunt, 1950 ; Southern, 1982 ; Kneepkens, 1987) au sugerat, de altfel, că *Montanii* („cei de la Munte") și *Albricanii* formau o singură sectă, cea a lui Albéric de Paris, a cărui școală era situată (ca altele, cum ar fi cea a lui Abélard și cea a lui Robert de Melun) pe Montagne (Muntele) Sainte-Geneviève. La fel, au putut fi identificați, cu argumente viabile, *Robertinii* cu *Melidunenses* (elevii lui Robert de Melun), *Parvipontanii* cu *Adamitae* (discipolii lui Adam de Balsham „Parvipontanus", a cărui școală era situată lângă Petit-Pont) și *Gilebertinii* cu *Porretanii* (elevii lui Gilbert Porreta alias Gilbert de Poitiers).

Aceste cinci secte principale constituie temelia pe care apar : problema privitoare la *Nominales* și *Reales* (*Gilebertini*, *Montani*, *Melidunenses*, *Adamitae* sau *Porretani*, *Albricani*, *Robertinii*, *Parvipontani*), cea a identificării *Nominales* cu școala lui Abélard și cea a nominalismului și a realismului celor două mari grupuri distincte.

ENIGMA „NOMINALES"-ILOR

Nu încape nici o îndoială că *Nominales* au susținut teze „nominaliste" asupra universaliilor. Nu încape, de asemenea, nici o îndoială că ei au mai susținut multe alte teze fără nici o legătură cu problema lui Porfir. Dacă se adună laolaltă *toate* tezele atribuite

Nominales-ilor și care se referă direct sau *indirect* le universalii se obține, după opinia noastră, următoarea listă :

- Unele nume sunt universale (textul nr. 5).
- Gen este un nume (textele nr. 40 a, 44 c).
- Genurile și speciile sunt niște vocabule sau niște sunete vocale (textul nr. 4).
- Nimic altceva decât un sunet vocal nu e presupus de numele „gen" (textul nr. 44d).
- Nici o expresie complexă nu e un gen sau o specie (textul nr. 22 b).
- Cea mai mare parte dintre întreguri sunt părțile lor (textul nr. 11).
- Într-o predicație se predică termeni despre termeni și nu lucruri despre lucruri (textul nr. 22 a).

Cu privire la acest material restrâns se înfruntă două mari opinii ale istoricilor. Una susține că *Nominales* nu-și datorează numele poziției lor cu privire la universalii, ci unei teorii particulare, teoria lui *unitas nominis*, fără legătură directă cu problema lui Porfir (Normore, Courtenay). Cealaltă susține că din moment ce teoria unității numelui nu îi caracterizează nicidecum pe Nominales, ea fiind susținută la fel de bine de *Reales*, explicația desemnării lor trebuie căutată în altă parte, doctrina universaliilor redevenind atunci un criteriu acceptabil (Marenbon), dacă nu exclusiv (Iwakuma).

După Normore[85], *Nominales* susțin nu că *toate* universaliile (*i.e.* tot ce poate fi predicat despre mai multe) sunt *nomina*, ci doar unele dintre ele : genurile, fără îndoială, căci ele sunt puse doar pentru sunete vocale *(voces)* și speciile. Genurile și speciile fiind caracterizate deopotrivă de termenul *vocabula*, ne putem întreba ce anume îi deosebește pe *Nominales* de *Vocales*. Normore presupune că *Vocales* au apărut o dată cu Roscelin și că doar o dată cu Abélard și grupul său a început să se vorbească despre *Nominales*, deoarece, pentru ei, genul nu era un sunet vocal, ci un cuvânt *(sermo)* sau un nume *(nomen)*. Totuși, e neîndoielnic faptul că nu datorită acestei teze a primit grupul lui Abélard respectiva etichetă, ci deoarece susținea că, în spatele diversității genurilor gramaticale, masculin *(albus)*, feminin *(alba)*, neutru *(album)*, numele rămân identice. Este vorba de o teorie – teoria unității numelui – căreia Chenu i-a

[85] Cf. C. Normore, „Abelard and the School of the *Nominales*", *Vivarium*, 30/1 (1992), p. 85.

dezvăluit substratul teologic (unitate a articolului de credință), apropiind-o pentru prima oară de problematica unității „enunțabilului“ (*enuntiabile*) din care autorii secolului al XIII-lea (Bonaventura, Albert cel Mare, Toma de Aquino) au făcut, un secol mai târziu, semnul de recunoaștere al doctrinei antice a *Nominales*-ilor (în spiritul lor : Petrus Lombardus și școala sa).

Courtenay, care a respins de mai multe ori identificarea *Nominales*-ilor cu școala lui Abélard, dezvoltă în mod evident aceeași analiză ca și Normore : după părerea sa, dacă un anumit număr de logicieni de la începutul secolului al XII-lea au susținut că genurile și speciile sunt *voces*, așa cum a făcut Abélard în teoria sa, și dacă Abélard însuși a abandonat această teorie pentru a caracteriza apoi universaliile drept *sermones*, se pare că nici un autor din această epocă nu le-a caracterizat drept *nomina*. În aceste condiții, contrar opiniei curente, *Nominales* nu-și trag numele de la teoria lor asupra universaliilor, ci mai degrabă de la poziția lor referitoare la *unitas nominis*.

Marenbon respinge această teză ; Courtenay însuși recunoaște că, în cele două comentarii la Porfir, Abélard descrie uneori universaliile ca pe niște nume. De altfel, atunci când folosește cuvântul *sermo* în cea de a doua teorie a sa, el îl glosează adesea prin *nomen*. În sfârșit, începând din anii 1110–1120, unele comentarii la *Categorii* (cum ar fi C8, ms. Vatican Reg. lat. 230, p. 41v) deosebesc numele din prima poziție, *nomina rerum*, și numele din a doua poziție, *nomina vocum*, și interpretează pasajul din Boetius (176, D) care spune că „genurile și speciile sunt într-un anume mod nume de nume“ ca pe o confirmare autoritară a identificării universaliilor cu niște „voci“ : „Boetius confirmă în comentariul său la *Categorii* că genurile și speciile sunt sunete vocale, atunci când spune că genurile și speciile *sunt într-un anume mod nume de nume*“. La fel, anumite texte „realiste“ (precum P 20, ms. Viena, ÖNB, VPL, 2486) prezintă, începând din această epocă, o poziție „nominală“, caracterizând-o prin teza conform căreia cele cinci predicabile ale lui Porfir sunt „doar nume de nume“ (*nomina tantum nominum*).

Iwakuma respinge atât interpretarea lui Chenu, cât și pe cea a lui Courtenay. *Nominales* au susținut teza lui *unitas nominis* (*Questiones Vindobonenses*, ms. Viena, ÖNB, VPL, 2549, f. 109v a–b), dar nu sunt singurii : *Albricanii*, elevii lui Albéric de Paris, au făcut-o și ei (așa cum o dovedesc *Introductiones Montanae maiores*),

la fel și Porretanii (*Compendium Porretanum*, I, 2 și I. 3) și *Melidunenses* (*Ars Meliduna*, f. 211 vb – 213 ra). Deci, dacă nu încape nici o îndoială că Abélard e primul martor al acestei doctrine, el nu e singurul, și nu există nici un motiv să credem că această teorie a caracterizat școala sa – presupunând că *Nominales* sunt școala lui Abélard, așa cum susține Ebbesen împotriva lui Courtenay.

Pentru a încerca să lămurim acest imbroglio, trebuie să revenim la analiza pozițiilor „sectare" din secolul al XII-lea. Doar pe această bază vom putea apoi să expunem în mod imparțial doctrina lui Abélard asupra universaliilor, pentru a arăta prin ce se apropie și prin ce se deosebește de o teorie *nominalistă* în sensul (istoriografic) modern al termenului.

SECTELE, „REALES" ȘI „NOMINALES"

Apartenența la o „sectă" *(secta)* se definește prin adeziunea la o „credință" – la o profesiune *(professio)*, așa cum se spune „profesiune de credință" – formată dintr-un anumit număr de teoreme *(positiones)* referitoare la *Logica vetus*. După Ebbesen, *Nominales* formau o școală tocmai în acest sens. Ei erau numiți după sloganul *Genus est nomen*. Astfel, toți cei ce nu erau *Nominales* – cu alte cuvinte, orice grup *nenominalist* pot fi considerați *Reales*. De altfel, *Nominales* erau fiii spirituali ai „Magistrului Pierre" (Abélard?).

Dispunem de trei texte care specifică „din interior" teoremele ce constituie o „professio" a „sectei" lor :

- *Compendium Porretanum*, care menționează 116 teoreme și reprezintă acea *professio* caracterizată de contemporani drept cea a *Porretanilor*, elevii lui Gilbert de Poitiers. Autorul menționează opinia unor „disidenți" („unii dintre ai noștri") ;
- *Secta Meliduna* (= *S. Mel.*) reprezentată printr-o listă de 53 de teoreme (ms. Londra, B. L., Royal 2, D.XXX) – al cărei autor menționează, de asemenea, niște disidenți ;
- *Positiones nostrae*, intitulată de Ebbesen *Positiones Nominalium*, o listă de 17 teoreme al căror comentariu se oprește fără un motiv aparent la numărul 4.

Asupra acestui ansamblu de teze se pot opera anumite regrupări. Nu toate privesc universaliile. Totuși, două grupe arată

importanța problematicii în profesiunile de credință ale sectelor pariziene: prima e direct legată de exegeza *Isagogei* și a *Categoriilor*; a doua, mai puțin importantă cantitativ, ține de mereologie, un domeniu dependent de Porfir[86], dar și de alte surse, respectiv de *De differentiis topicis* a lui Boetius.

Legătura între problematica universaliilor, moștenită de la Porfir și de la *Categorii*, și problemele mereologice atinse în treacăt de *Isagoga* nu este rodul întâmplării. Ea are rațiuni teologice, legate de modul particular în care Roscelin de Compiègne pare a-și fi argumentat teologia trinitară. Ea are, de asemenea, rațiuni filosofice intrinsece care explică de ce Roscelin a inclus argumente mereologice în teologia trinității: raporturile între universalii și particulare/singulare pot fi în mare măsură analizate în paralel cu raporturile dintre întreguri și părțile lor. Unele mărturii literare, respectiv *Comentariul* lui Eustrate din Niceea la *Etica Nicomahică* (tradus în latină în 1247) confirmă faptul că tradiția neoplatoniciană cunoștea o expunere a teoriei celor trei stări ale universalului sub forma unei teorii mereologice referitoare în același timp la universalii și la întreguri *(de universali et toto)*.

În orice caz, consultând cele trei liste de *positiones* completate de diversele surse fragmentare, contemporane sau mai târzii, inventariate de Iwakuma și Ebbesen[87], putem discerne principalele teze susținute în secolul al XII-lea de *Reales* și *Nominales*.

Tezele „Reales"-ilor asupra universaliilor

Nu se cunosc decât patru teze atribuite formal *Reales*-ilor. La prima vedere, toate patru pot părea o reacție la anumite teze provocatoare ale *Nominales*-ilor – cum este cazul lui <TR3>: „Din imposibil nimic nu urmează", un răspuns de bun simț la surprinzătoarea regulă a *Nominales*-ilor cunoscută și sub numele

[86] Într-adevăr, în *Isagoga*, Porfir prezintă pe scurt raporturile gen/specie/individ în termeni mereologici. Cf. Porphyre, *Isagoge*, cap. 2, 8, 1 *sq.*: *ὅλον γάρ τι τὸ γένος, τὸ δὲ ἄτομον μέρος, τὸ δὲ εἶδος καὶ ὅλον καὶ μέρος, ἀλλὰ μέρος μὲν ἄλλου, ὅλον δὲ οὐκ ἄλλου ἀλλ' ἐν ἄλλοις· ἐν γὰρ τοῖς μέρεσι τὸ ὅλον* – pentru care propunem următoarea traducere: „Astfel deci, individul e conținut de specie, iar specia de gen: genul este întregul, iar individul partea, specia este în același timp întreg și parte, dar parte a unui alt lucru, și întreg nu al unui alt lucru, ci în alte lucruri, căci un întreg este în părțile sale".

[87] Cf. Y. Iwakuma, S. Ebbesen, „Logico-theological Schools from the Second Half of the Twelfth Century. A List of Sources", *Vivarium*, 30/1 (1992), p. 173–210.

de „Consecința Adamiților" (*Consequentia Adamitorum*), conform căreia „din imposibil urmează orice", regulă al cărei destin teoretic extraordinar a durat până la sfârșitul Evului Mediu[88]. Teza fundamentală a *Reales*-ilor <TRI> care se referă direct la problema universaliilor, se dovedește totuși mai puțin reactivă decât s-ar fi părut. De fapt, e vorba de un mod de a-i interpreta pe Aristotel și Porfir, facilitat de lectura spontană a *Categoriilor* prin referire la cele zece lucruri prime – lectură, cum am văzut, atestată în Antichitatea târzie. Enunțul lui <TRI> este că genurile sunt lucruri. Aceasta este teoria urmărită în mod consecvent de Abélard în diversele forme pe care i-au dat-o primul său magistru, Guillaume de Champeaux și continuatorii săi. Dacă admitem că informațiile furnizate de Abélard, adăugate acelora, mai târzii, transmise de John de Salesbury, au o valoare istorică și cronologică, vom considera că realismul a fost prima doctrină de ansamblu susținută în secolul al XII-lea. Această întâietate se explică prin faptul că realismul medieval articulează ca doctrină pozitivă schema conceptuală realizată în *Menon*. Iar faptul însuși se explică <a> pentru că în secolul al XII-lea tot ce se putea cunoaște din Aristotel și din Porfir era deja pătruns de platonism, datorită lui Boetius, și <b> pentru că schema conceptuală din *Menon* este o structură argumentativă, un argument recurent ce constituie gestul fondator al realismului drept categorie transistorică în interiorul câmpului istoric deschis de disputa Aristotel – Platon. Astfel se explică recurența sa în interiorul acestui câmp, pe parcursul Antichității târzii și al Evului Mediu, cu sau fără impregnare directă din partea surselor (de exemplu în epoca în care *Menon* nu e tradus) și absența sa în afara acestui câmp (de exemplu astăzi, când „platonismul" nu mai e o etichetă folosită pentru a desemna anumite teze referitoare la idealitatea obiectelor matematice sau admiterea de entități abstracte de stil fregeean).

Prezența schemei argumentative din *Menon* e simptomul, revelatorul structural al faptului că disputa Aristotel – Platon există în forma în care ea s-a constituit istoric și continuă chiar în timpul fazelor când ajunge indirect la conștiința actorilor, ca lumina unei stele moarte (ansamblul corpurilor interesate nemaifiind factual disponibil). Absența acestei scheme e simptomul

[88] Cf. A. de Libera, „Nominaux et Réaux. *Sophismata* et *consequentiae* dans la logique médiévale", *Rue Descartes*, 1 (1991), p. 139–164.

că disputa respectivă a încetat să opereze ca un cadru general (chiar atunci când ştiinţa istorică dispune de toate corpusurile şi le poate supune travaliului filologiei): este revelatorul unei schimbări de *ἐπιστήμη*.

Tezele „Nominales"-ilor asupra universaliilor

Positiones Nominalium formulează clar cele două teze centrale ale sectei sau sectelor „nominale" : „Teoremele noastre referitoare la universalii sunt în număr de două : în primul rând <TN1>, suntem de acord să gândim că *universaliile ca genurile şi speciile sunt nume* ; în al doilea rând <TN2> susţinem, împotriva părerii *Reales*-ilor, că *nu există nimic în afara particularului*" (*nihil est praeter particulare*)[89]. Acest text dovedeşte că există într-adevăr o părere formulată de *Reales*, căreia i se opun Nominales. Această opinie <TR2> poate fi reconstruită astfel: „Există ceva în afara particularului" *(aliquid est praeter particulare)*. Adică o teză ce afirmă, asemeni lui Aristotel în *Analitica secundă*, dar fără a cunoaşte nici textul, nici contextul acestei afirmaţii, că există o „unitate ieşită din pluralitate", *παρὰ τὰ πολλά (unum praeter multa)* şi că această unitate „aparte" este universalul. Mai multe mărturii confirmă că *Nominales* susţin o teză nominalistă asupra universaliilor : enumerând sectele din secolul al XII-lea, Gedefroid de Saint-Victor le atribuie teza că „genul e un nume" *(genus est nomen)*. Această teză <TN1> e legată de problema predicabilităţii universalului, *i.e.* de întrebarea referitoare la a şti ce anume face din universal un *predicabil*. Aici intervine o nouă delimitare. În secolul al XIII-lea, autorii de manuale de logică disting universalul de predicabil. În acest sens, Petrus Hispanus spune că „predicabilul este ceea ce e apt de a fi spus despre mai multe şi că universalul este ceea ce e apt de a fi în mai multe". Cu toate acestea, e vorba de acelaşi *lucru* considerat din două puncte de vedere : relaţia „a fi în" *(ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι, esse in subiecto)* şi relaţia „a fi spus despre" *(καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι, dici de subiecto)*, distinse în *Categorii*, 2. În secolul al XII-lea, problema se pune altfel. E vorba tocmai de a şti *ce se predică* : un cuvânt sau un lucru. Iată de ce a treia teză fundamentală susţinută de *Nominales* este următoarea

[89] Cf. S. Ebbesen, „Two Nominalist Texts", *CIMAGL*, 61 (1991), p. 431; Iwakuma-Ebbesen, 1992, textul nr. 60.

<TN3> : „În predicație, un termen se predică despre un termen, și nu un lucru despre un lucru". Textul nr. 22a al lui Iwakuma–Ebbesen, *i.e. Anonimul din München* (ms. Clm. 14 458, f. 56 rb) spune, în acest sens : „Spre deosebire de *Reales* care spun că predicația constă în a predica un lucru despre un lucru (*rem de re*), noi spunem că ea constă în a predica un termen despre un termen *(terminum de termino)*. Alternativa de mai sus trimite din nou la un text aristotelic, de această dată disponibil, *Peri hermeneias*, și la necesitatea de a interpreta definiția universalului propusă acolo : *Universale est quod est natum praedicare de pluribus*. A treia teză fundamentală a realiștilor este deci <TR3> : „În predicație un lucru e predicat despre un lucru, nu un termen despre un termen". Ne putem întreba prin ce <TR3> poate apărea ca o interpretare plauzibilă a lui Aristotel. Nu e oare de la sine înțeles, nu numai că un lucru nu poate fi predicat, ci că Aristotel însuși nu a putut concepe, nici măcar o clipă, posibilitatea unei astfel de predicații? *Ars Meliduna*, cel mai complet text al sectei *Melidunenses*, explică în mod clar despre ce se vorbește și la ce nivel se situează discuția.

> În cartea *Peri hermeneias*, Aristotel definește universalul astfel : „Universalul este ceea ce prin natura sa e predicat (*natum praedicari*) despre mai multe" – adică predicabilul este ceea ce e apt prin natura sa să fie predicat (*aptum natum praedicari*) despre mai multe. Dar a ști ce este acest predicabil, un lucru sau un termen, iată întrebarea. Într-adevăr, unii spun că doar termenii sunt predicabile, alții că lucrurile, adică semnificațiile termenilor"[90].

Acest text arată că discuția se referă la termeni și la lucruri în sensul de „semnificații ale termenilor". Disputa dintre *Nominales* și *Reales* nu se referă deci în mod tranșant la problema de a ști dacă predicația are loc între lucruri sau cuvinte, ci dacă ceea ce este predicabil e termenul însuși sau semnificația termenului. După *Ars Meliduna*, adepții teoriei ce susține doar predicabilitatea termenilor, adică *Nominales*, se opun lui Aristotel deoarece ei afirmă că „doar termenii sunt universali sau individuali", ceea ce Aristotel neagă. *Anonimul de la München* (textul 22b al lui Iwakuma–

---

[90] Cf. Anonim, *Ars Meliduna*, ms. Oxford, Digby. 174, f. 218vb.

Ebbesen) ne ajută să înțelegem mai bine despre ce este vorba. *Reales*, spune el, susțin că „definiția genului este genul, definiția speciei cea a speciei", în timp ce *Nominales* susțin, dimpotrivă, că „nici un discurs complex nu este gen sau specie", *nullus sermo complexus est genus vel species*. Problema este așadar de a ști dacă ceea ce este predicat e termenul însemnând „substanță animată, sensibilă", adică termenul *animal* predicat despre un alt termen, de exemplu *Socrate*, într-o „propoziție adevărată, afirmativă, la prezent, cu ajutorul verbului substantiv", adică al copulei *este* – o astfel de propoziție fiind adevărată dacă cele două semne lingvistice sunt coreferențiale, *i.e.* trimit la același lucru singular –, sau dacă ceea ce este predicat e semnificația termenului „animal" considerat ca un lucru, o realitate (oricare ar fi tipul de realitate acoperit de cuvântul „realitate", de exemplu o formă), predicată despre un alt lucru (de exemplu lucrul singular semnificat prin numele propriu *Socrate*) cu ajutorul verbului *este* care semnifică aici nu identitatea între doi termeni coreferențiali, ci inerența unei forme caracteristice unui lucru singular.

Problema de a ști dacă genurile și speciile sunt „expresii complexe" sau „necomplexe" pare să fi caracterizat de foarte timpuriu problematica pe care ne-am obișnuit s-o numim „nominalistă". Ea este în orice caz atestată ca fiind tipică pentru *Vocales*, precursori ai *Nominales*-ilor, dacă ar fi să judecăm după textul manuscrisului Oxford, Bodleian, Laud. lat. 67, f. 7 rb-va, conform căruia *Vocales* afirmă că „genurile și speciile sunt expresii necomplexe" *(dicunt quidam genera et species esse sermones incomplexos)*, altfel spus termeni, cu precizarea : „Vocalul *(Vocalis)* zice : genul animal este numele 'animal'". Acesta e fundalul pe care trebuie judecată distincția între definiția vocală și definiția reală, menționată de mai multe ori în textele din secolul al XII-lea și respinsă, între altele, de *Ars Meliduna* :

> Unii acceptă două feluri de definiții : definiția vocală și definiția reală sau cea care definește și cea definită, numind definiție reală semnificatul vocalei, adică definiția ce constă într-un sunet vocal. Dar această distincție nu e acceptată de nici un autor antic[91].

---

[91] Cf. *Ars Meliduna*, f. 219vb, citat de L. M. De Rijk, *Logica Modernorum*, II, 1: *The Origin and Early Development of the Theory of Supposition*, Assen, Van Gorcum, 1967, p. 308.

PROBLEME MEREOLOGICE

Imediat după răspunsul lui Syrianus la criticile aristotelice ale teoriei Ideilor, raportul întreg – părţi a jucat un rol central în discutarea ipotezei unui universal separat. Mereologia nu a mai ieşit niciodată din istoria universaliilor. Am văzut mai înainte ce loc ocupa ea în nominalismul lui Goodman. Trebuie să spunem acum ce loc ocupă ea în filosofia medievală. Pentru aceasta, e suficient să-l evocăm pe William de Occam, evidenţiindu-i astfel, în avans, originalitatea. Aşa cum a stabilit în mod definitiv Claude Panaccio, occamismul nu se reduce nicidecum la *filosofia asemănărilor* profesată în nominalismul clasic de un Locke sau un Hume; aceştia consideră că obiectivitatea asemănării între lucrurile singulare *(inter res)*, care face inutilă existenţa universaliilor *in rebus*, are un statut fundaţional ireductibil: pentru Occam, dimpotrivă, „perceperea asemănării, departe de a funda subsumarea a două obiecte într-un acelaşi concept specific, o presupune“, astfel încât, la el, în opoziţie cu ceea ce va susţine filosofia asemănărilor de la Locke până la Price, „asemănarea este cea care explică în termeni de *cospecificitate*, mai degrabă decât invers“[92].

Cum face Panaccio să apară această diferenţă capitală între un nominalism medieval şi nominalismele clasice şi postclasice? *Reconstruind* filosofic noţiunea de cospecificitate pornind de la diversele pasaje ale operei occamiene şi dându-i o definiţie riguroasă – formula F 21 a *reconstrucţiei* sale („două entităţi sunt din aceeaşi specie specialisimă sau de acelaşi fel una şi cealaltă, dacă şi numai dacă fiecare parte esenţială a uneia e maximal similară unei părţi esenţiale a celeilalte“) – care îi permite să pună la contribuţie în acelaşi timp *particularităţile majore* ale ontologiei lui Occam (esenţialism, substanţialism, hylemorfism) şi noţiunea de *similitudine maximală* (pe care se bazează definiţia cospecificităţii), „relaţie obiectivă de echivalenţă (reflexivă, deci simetrică şi tranzitivă) între părţile esenţiale“ (constitutive) „ale anumitor fiinţe individuale distincte“. Or, şi aici se află aspectul decisiv, noţiunea de similitudine maximală astfel concepută e

[92] Cf. Cl. Panaccio, *Les Mots, les Concepts et les Choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui* („Analytiques“, 3), Montréal–Paris, Bellarmin–Vrin, 1991, p. 259.

mereologică. Independentă de substanțialism și de hylemorfism, ea poate fi conservată ca atare numai în cadrul unui esențialism mereologic și „oricare ar fi ontologia pe care e grefată", poate furniza astăzi încă un răspuns *occamist* dificultăților întâmpinate de noțiunea *clasică* de asemănare[93]. Aceasta nu înseamnă că occamismul este un esențialism mereologic și că esențialismul mereologic este nucleul tare al occamismului.

Dacă esențialismul mereologic poate fi prezentat ca un aspect central al principalei filosofii nominaliste a Evului Mediu, e de la sine înțeles că emergența unei problematici mereologice în chiar principiul vocalismului – acest strămoș caricatural al nominalismului – merită cea mai mare atenție. Să revenim așadar la acel „Rousselin" (sic) care, după Degérando, „a făcut să înflorească marea discuție între Realiști și Nominaliști".

Roscelin și vocalismul

Mai multe teoreme ale sectelor se referă la definiția ontologică a întregurilor și la natura raporturilor între întreguri și părți. Două dintre ele rețin atenția. <1> Cea mai mare parte dintre *positiones* admit că întregurile colective sunt mai multe lucruri *(plura)*. *Secta Meliduna* constituie aici o excepție, deoarece *S. Mel.* 31 susține că *Nullus populus est plura*, adică un popor nu este mai multe lucruri, la fel și secta Porretanilor, fără îndoială, deoarece *Compendium Porretanum*, 3, 10 afirmă că un întreg este un lucru diferit de părțile sale. Punctul de plecare al acestor discuții nu se află în textele direct legate de problema universaliilor – *Isagoga* și tradiția sa interpretativă – sau în definiția aristotelică a universalului din *Peri hermeneias*. Punctul de plecare este *De differentiis topicis* a lui Boetius și comentariile boetiene la *Categorii*, 6. Teza lui Boetius, care servește aici de referință principală, este propoziția din *Comentariul la Categorii*, 6, unde explică : „De îndată ce un lucru există, el este fie unul, fie mai multe" *(unum vel plures)*. Unii cititori medievali ai lui Boetius înțeleg că, de îndată ce un lucru există, „el este unul, în măsura în care este simplu, și mai multe lucruri, în măsura în care e compus". Alții deplasează problema de la nivelul lucrurilor la acela al cuvintelor. A spune că un lucru este *unul* înseamnă a spune că un anumit termen, de

[93] Cf. Cl. Panaccio, ibid., p. 263.

exemplu numele *propriu* 'Socrate' „numește", adică denotă un lucru individual, că el „are un singur *appellatum*". A spune că un lucru este *mai multe*, înseamnă a spune că un anumit tip de termen, de exemplu numele 'popor' denotă mai multe lucruri, are mai „multe appellata" (Anonymus D'Orvillensis, ms. Oxford Bodleian, D'Orville 207, f. 7 rA). E clar că problema întregului e intrinsec legată de cea a universalului. Stau mărturie despre aceasta argumentele mereologice ale lui Roscelin asupra universaliilor, redate în *Sentențele Magistrului Pierre*. Teza lui Roscelin conform căreia 'întreg' nu e decât un cuvânt și nici un lucru nu e construit din părți a fost adesea luată în râs, printre alții de elevul său Abélard.

> Considerând în dialectica sa că nici un lucru nu are părți, el [Roscelin] alterează Sfânta Scriptură cu o astfel de nerușinare încât, în pasajul unde spune că Domnul a mâncat *o parte dintr-un pește fript* (Lc 24, 42), e nevoit să înțeleagă că e vorba de o parte din expresia „pește fript" și nu de o parte din lucru[94].
> Profesorul nostru Roscelin a avut o doctrină atât de nesăbuită, încât a susținut că nici un lucru nu e format din părți ; dar tot așa cum atribuia speciile numai cuvintelor, făcea la fel pentru părți. Dacă se spunea că acest lucru care e o casă este format din alte lucruri : un perete și o temelie, el ataca argumentând astfel : presupunând că acest lucru care e un perete este o parte a acestui lucru care este o casă, atunci, deoarece casa nu este ea însăși nimic altceva decât acest perete însuși, nu acoperiș sau temelie, perete va fi o parte din el însuși și din rest ; dar cum va fi o parte din el însuși? De altfel, orice parte este prin natura sa anterioară întregului său ; or, cum să spui că peretele e anterior sieși și restului din moment ce nu își este deloc anterior sieși?[95].

Vocalismul lui Roscelin reduce universaliile la niște *flatus vocis*, fiind considerat punctul de plecare istoric al certei universaliilor. Dar ceea ce contează, în realitate, este faptul că afirmația vocalistă se referă la natura întregurilor și la legătura stabilită explicit cu

[94] Cf. Abélard, *Lettre 14*; trad. J. Jolivet, *in* „Tr is variations médiévales sur l'universel et l'individu : Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée", *Revue de métaphysique et de morale*, 1992/1, p. 114.
[95] Cf. Abélard, *Dialectica*, ed. L. M. De Rijk, Assen, Van Gorcum, 1970, pag. 554, 37–555, 9 ; trad. J. Jolivet, *in* „Trois variations...", p. 115.

teza conform căreia nici un *lucru* nu e format din părţi, *i.e.* conform căreia nu trebuie luat drept un „lucru" distinct de părţile sale întregul care *este* o casă, altfel spus drept un lucru care ar rămâne acelaşi lucru în caz de îndepărtare a uneia din părţile sale. Teza lui Roscelin este următoarea: o casă căreia i s-a luat acoperişul nu se mai numeşte 'casă' ci 'casă-incompletă'. Este ceea ce îi răspunde lui Abélard atunci când scrie că „odată înlăturată partea care face bărbatul" trebuie „să-l numim nu 'Pierre', ci 'Pierre-incomplet'" (PL. 178, 371 A–372 A). La care Abélard, Pierre-incomplet, răspunde că „îndepărtarea unei părţi nu conferă în mod substanţial la ceea ce rămâne sau a fost suprimat nimic din ce nu a avut mai întâi, pentru că, după tăierea unei mâini, ceea ce este acum rămâne un om şi, înainte de ablaţiune, rămânea om *o anumită parte ascunsă în om care e intactă*". Problema esenţială este, aşadar, cea a întregului din dublul punct de vedere semantic şi ontologic. E meritul lui Jean Jolivet de a fi dezvăluit miza filosofică a acestei discuţii.

După Abélard, cuvintele se atribuie lucrurilor conform semnificaţiei lor, adică în conformitate cu definiţia lucrului, de exemplu, pentru om, 'animal, sensibil, raţional, muritor', adică în conformitate cu esenţa lucrului care *persistă* independent de alterarea calitativă sau de diminuarea cantitativă suferită de-a lungul timpului. După Roscelin, cuvintele se referă la lucruri singulare ale căror calităţi nu se separă, „la întreguri ale căror părţi rămân solidare", astfel încât, dacă aceste lucruri „se îndepărtează de perfecţiunea lor", îşi pierd acoperişul, peretele sau „vreo parte ascunsă", cuvintele care le desemnează nu mai trimit la ele, chiar dacă subzistă ele însele ca *flatus vocis*. Se înfruntă astfel două semantici, una a semnificaţiei, cealaltă a referinţei[96]. În spatele acestor absurdităţi aparente, Roscelin enunţă doar teza conform căreia cuvântul *tot* „se referă la un ansamblu indisociabil ca atare în măsura în care el este tocmai acest referent". Roscelin nu neagă faptul că o casă e construită din părţi luate împreună, fiecare dintre ele fiindu-i anterioară. Dar susţine că singurul care există e întregul, partea din *această* casă neexistând ca substanţă autonomă. Abélard îi opune o semantică a semnificaţiei bazată pe principiul unei corelaţii între cuvinte şi *naturile lucrurilor*.

[96] Cf. J. Jolivet, „Trois variations...", p. 127–128.

Cea de a doua teză a lui Roscelin, care se referă explicit la universalii, este și ea o teză despre existență. Există doar *voces*, numele sau sunetele vocale, și lucrurile singulare raportate de *voces*; specia ca *res* nu există. Raportul întreg/părți intervine aici din nou, dar el se inversează în mod necesar. Trebuie spus că la nivelul referenților unui termen cum ar fi *casă*, există numai întregul: din punct de vedere al existenței, întregul este afirmat, partea este negată. Dacă se are în vedere universalul, raportul e diferit. Există doar părțile universalului, căci ele sunt lucruri; universalul ca atare nu există, căci el nu ar putea exista ca lucru. Din punct de vedere al existenței, întregul este negat, elementele sunt afirmate.

Poziția lui Roscelin devine de înțeles dacă se articulează vederile sale ca referindu-se la două feluri de întreguri și centrate pe raportul dintre cuvinte și lucruri, conceput din punctul de vedere al existenței. Cuvântul 'casă' se referă la un lucru, un *întreg* fizic ale cărui părți sunt indisociabile. Universalul 'specie' se aplică unui întreg care este de un alt ordin: ceea ce există în acest caz sunt lucrurile, întregurile fizice individuale, în timp ce întregul pe care îl formează luate împreună nu e. un lucru. Deci universalul este *flatus vocis*, în sensul în care este un *nume* ce trimite la o pluralitate de lucruri. Așadar, nu este nimic. Cât despre referentul său, acesta nu e un lucru. Este deci un *flatus vocis* în sensul în care nu trimite la nimic, adică la nici un *lucru*. Mai exact, cuvântul 'universal' trimite la nume universale, ca 'om' sau 'animal', care se referă ele însele la o pluralitate de lucruri individuale. A spune că universalul este un *flatus vocis* înseamnă a spune că numele 'universal' (și numele predicabilelor lui Porfir: 'gen', 'specie', 'diferență', 'propriu', 'accident') se aplică la alte nume (nume ca 'om' sau 'animal'), care nu trimit ele însele la nici o *esență universală*, ci la lucruri individuale.

În Evul Mediu, distincția dintre cele două feluri de întreguri, provenită din reflecțiile lui Boetius asupra „topicii întregului", este atestată foarte timpuriu. Un contemporan al lui Roscelin, Garland Computistul, distinge în acest sens întregul integral și întregul universal, iar Abélard însuși o utilizează din abundență. În logica secolului al XIII-lea, discuțiile embrionare din epoca lui Roscelin fuseseră tranșate, respectiv neutralizate. Topica întregului era analizată în funcție de o distincție între întregul universal și întregul integral, precum și după cantitate, loc, mod și timp, în inferențe construite după modelul lui 'Cezar nu e nicăieri, deci

el nu este aici' sau 'Cezar este aici, deci el nu este peste tot'. Deoarece întregul universal era definit drept „ceva superior și substanțial", iar părțile sale, numite subiective, drept „ceea ce e inferior universalului", întregul integral fiind el însuși definit drept „ceea ce e compus din părți" numite integrale, „dotate cu o cantitate", diferența între aceste două tipuri de întreg era clară. Întregul universal era genul, partea subiectivă, specia. Întregul integral era lucrul singular compus din părți reale. Pornind de aici, raporturile inferențiale erau epurate de toate problemele dezbătute în epoca lui Roscelin. Topica întregului universal, adică a genului, se întemeia întotdeauna pe o maximă numită destructivă, de tipul : „Dacă se elimină genul, se elimină specia" (de exemplu, 'Dacă piatra nu e un animal, piatra nu e un om'), topica părții subiective sau speciei fiind întotdeauna constructivă, fie că specia e luată ca subiect ('Un om aleargă, deci un animal aleargă'), fie ca predicat ('Socrate este un om, deci Socrate este un animal'), conform maximelor : „Tot ce se predică despre specie se predică despre gen" și „Despre tot ce se predică specia se predică și genul". Pentru cel de al doilea tip de întreg, maximele topice se inversau. Topica întregului integral era întotdeauna constructivă, conform maximei după care „a afirma întregul integral înseamnă a afirma oricare din părțile sale" (ca în 'Dacă există o casă, există un perete') ; topica părții integrale era întotdeauna negativă, conform maximei : „A suprima partea integrală înseamnă a suprima întregul" (ca în 'Nu există perete, deci nu există casă'). Ceea ce conferea originalitate discuțiilor din secolul al XII-lea nu mai era luat în considerație : adică înfruntarea, pe terenul întregurilor, între două semantici axate una pe referința la lucruri (întreguri) fizice, alta la semnificația unei naturi sau esențe. E adevărat că nu se poate înțelege vocalismul lui Roscelin, dacă nu se înțelege cum și de ce a introdus raporturile mereologice în problematica universaliilor.

Aporia mereologică a subiectului raționalității

Una din tezele cele mai surprinzătoare ale sectelor din secolul al XII-lea este teza susținută de Melidunenses[97], care afirma că sufletul nu e parte din nici un om *(nullius hominis pars est anima)*.

---

[97] Cf. *Secta Meliduna*, 19, ed. Ebbesen; și *Ars Meliduna*, f. 223rb–vb, citat de De Rijk. *Logica Modernorum*, II. 1, p. 315.

În *Arborele lui Porfir*, raţionalitatea apărea în mod necesar ca o proprietate a corpurilor – omul, animal raţional fiind definit ca o substanţă corporală animată raţională, cu alte cuvinte, ca un corp raţional. Or, se putea obiecta că raţionalitatea nu este o proprietate a corpului ci a sufletului, care nu figura în dispozitiv. Aceasta atrăgea după sine alte întrebări. Sunt sufletul şi corpul părţi ale omului? Şi dacă da, în ce fel ar putea omul, luat ca întreg, şi una din părţile sale, corpul, să aibă în comun o proprietate, raţionalitatea, fără a o împărţi şi cu cealaltă parte, sufletul? Două texte din secolul al XII-lea consacrate comentariului la *Isagoga* redau punctele de vedere ale „Magistrului P.", fără îndoială Magistrul Pierre (Abélard?) din *Sentenţele Magistrului Pierre* asupra problemei. Unul din aceste texte, manuscrisul Viena, ÖNB, lat. 2486, spune că, după Magistrul P., numele 'om' numeşte doar corpul, ceea ce înseamnă că fraza „omul este raţional" semnifică doar că omul este „un corp animat de un suflet raţional". La care se obiectează că, în aceste condiţii, trebuie admis că omul nu înţelege, nici nu discerne, nici nu vede, nici nu se serveşte de raţiune, din moment ce el este un corp, iar toate aceste activităţi ţin doar de suflet. Această teză paradoxală este una din cele pe care literatura le atribuie sectei *Nominales* (textul nr. 26 al lui Iwakuma–Ebbesen).

Reacţiile stârnite de teza „nominală" sunt atestate totodată de literatura porretană. *Compendium Porretanum* subliniază că teza fundamentală a sectei asupra acestui punct este că 'Doar spiritul e raţional' (teoremele 3, 5), dar precizează că „disidenţii" sectei admit că 'Orice om este un corp şi un spirit', deoarece predicatele corporale ('Socrate este *alb*') şi spirituale ('Socrate este *raţional*') sunt predicate întotdeauna despre omul luat ca întreg.

Aceste discuţii scot la lumină o tensiune prezentă în întreaga moştenire porfiriană şi care nu îşi găseşte expresia deplină decât în secolul al XIII-lea, atunci când scolasticii se străduiesc să distingă forma întregului şi forma părţii. Ea e totodată prezentă la Occam şi rezolvată în modul său propriu. Trebuie să subliniem emergenţa sa, în afara oricărei legături cu teoriile din *Metafizica* şi *De anima*, ca prim marcaj al unei probleme mereologice specifice care va cunoaşte alte dezvoltări o dată cu apariţia noilor materiale aristotelice. E suficient să notăm aici că medievalilor le-a fost întotdeauna greu să confrunte Arborele *logic* al lui Porfir cu realitatea *fizică*. Atât la nivelul distincţiei între două tipuri de

întreguri, cât și la cel al aporiei subiectului raționalității, raportul inconsistent între logic și fizic în sânul universului porfirian a fost pus într-o lumină specială de problemele mereologice, independent sau complementar față de ceea ce medievalii puteau dezvolta în cadrul total diferit, sprijinit în principal pe primele capitole din *Categorii* și *De interpretatione*, al raportului între cuvinte, concepte și lucruri.

E timpul să ajungem la Abélard.

Pierre Abélard și critica realismului

Teoria abélardiană a universaliilor e una dintre cele mai originale din întregul Ev Mediu. Este, de asemenea, una dintre cele mai revelatoare în privința pregnanței diferendului Platon – Aristotel în gândirea medievală. Abélard nu îl citise pe Platon mai mult decât contemporanii săi – cunoștea, ca și ei, doar fragmentul din *Timaios* tradus de Calcidius. Cu toate acestea, răspunsul său la problema lui Porfir manifestă un uimitor *rest* de platonism. Că Abélard a fost sau nu părintele sectei *Nominales* e una. Că el a fost „nominalist“ în sensul istoriografic al termenului e altceva. J. Jolivet a pus lucrurile la punct în mod filosofic: magistrul din Pallet e non-realist mai degrabă decât nominalist și, prin mai multe aspecte ale doctrinei sale, el este platonician. „Platonismul“ lui Abélard nu este cel al lui Bernard de Chartres, adică rodul unei simple asimilări a universaliilor cu Ideile lui Platon, fie că au fost botezate în opera lui Augustin sau au primit, ca la Bernard, un al doilea botez, devenind acele Idei produse de Dumnezeu „pornind de la sine“ și care, „eterne fără a-i fi coeterne“, rezidă „în secretul sfatului său“ – Idei din care provin „formele native“ ce intră în materia creată de el. Platonismul său nu constă nici în a da paronimiei o lectură și mai platoniciană decât cea a lui Boetius, așa cum face Bernard însuși când explică faptul că 'albeața' *(albedo)* înseamnă *o fată virgină*, adică o calitate la care nu participă nici un subiect, că „înălbirea“ *(albet)* înseamnă *aceeași, intrând într-o cameră sau culcată pe un pat*, adică aceeași calitate, dar participată, și că 'alb' *(album)* semnifică *tot aceeași, dar deflorată*, adică tot aceeași calitate, dar amestecată cu substanța – o interpretare dramatică a „căderii“ *(casus)* din care Aristotel făcuse marca paronimului.

Chiar dacă subscrie – cum ar fi putut face altfel? – la teza conform căreia „formele generice şi specifice ale lucrurilor există în stare inteligibilă în spiritul divin înainte de a trece în corpuri", chiar dacă reia metafora arhitradiţională a unui Dumnezeu artizan „care concepe în sufletul său forma exemplară a lucrului pe care vrea să-l facă", nu aici platonizează Abélard, ci o face, în mod foarte precis, atunci când afirmă că „*status*-urile generice sau specifice ale naturii sunt operele lui Dumnezeu – singurul care le poate concepe, în timp ce intelecţia generată în om de numele universal rămâne confuză"[98] – operele lui Dumnezeu care, cunoscând toate lucrurile înainte ca ele să fie, „distinge în ele însele toate *status*-urile". A spune că fundamentul numelor universale şi al propoziţiilor ipotetice veşnic adevărate este acelaşi, adică Ideile divine interpretate ca *status*, iată platonismul lui Abélard, iată de asemenea non-realismul său. Astfel, noţiunea de *status* constituie inima doctrinei lui Abélard, a „non-realismului său platonician", acel *status* care nu e un lucru (de unde non-realismul), dar nu este nici Ideea unui lucru, acel *status* care este *quasi res*, „cvasi-lucru" exprimat plenar doar de propoziţia infinitivă, acel *quasi nomen*, acel „quasi-nume" unde se marchează, în dimensiunea sa verbală, plenitudinea *fiinţei* ce constituie esenţa fiecărui lucru. Originalitatea formulelor pledează pentru originalitatea gândirii. Dar pentru a sesiza corect influenţa doctrinei lui Abélard, trebuie nu doar să-i expunem conţinutul, ci să restituim circumstanţele formulării sale. Critica este într-adevăr consubstanţială scriiturii lui Abélard, care gândeşte mai puţin împreună cu *Antiqui*, cât împotriva *Modernilor*. Să examinăm aşadar modul în care a lichidat realismul, înclinaţia sa evidentă spre uciderea tatălui găsindu-şi în persoana profesorului său Guillaume de Champeaux terenul propice pentru a se exercita din plin.

TEORIILE ÎN PRAESENTIA

Toate teoriile realiste sunt o modulaţie a tezei lui Porfir (*Isagoga*, 6) conform căreia „prin participarea la specie mai mulţi oameni fac un om", expresie ambiguă care legitimează în devans reducerea pluralităţii oamenilor la un singur lucru, numit la alegere 'lucru universal' sau 'om comun'.

---

[98] Cf. J. Jolivet, „Non-réalisme et platonisme chez Abélard. Essai d'interprétation", în *Aspects de la pensée médiévale: Abélard. Doctrine du langage*, Paris. Vrin, 1987. p. 276.

Teoria esenței materiale

Prima teorie criticată de Abélard este cea a esenței materiale. Comparând indicațiile lui John de Salesbury (*Metalogicon*, II, 17) și cele din *Logica Ingredientibus* rezultă că această teorie a esenței materiale era tocmai doctrina pe care Guillaume de Champeaux o preda la Saint-Victor : *antiqua de universalibus sententia* cum spune John, pe scurt o vechitură. Așa cum o redă Abélard, această doctrină „pune în lucrurile care diferă între ele prin forme, o substanță în esență aceeași – esență materială a ființelor individuale în care se află ; una în ea însăși și diversă doar prin formele ființelor rânduite sub ea". În această teorie, esența nu se opune existenței, ca în limbajul scolasticii ; cât despre „materialitate", ea este înainte de toate cea a substratului *nediferențiat*, pe care îl distinge forma.

Teoria indiferenței și revenirea lui Menon

Cea de a doua teorie a lui Guillaume e teoria indiferenței. Contrar oricărei așteptări, ea ne va duce înapoi la *Menon*. Abélard o prezintă în două moduri. În *Historia calamitatum* universalul e caracterizat în mod direct drept un lucru care e același nu prin esență, ci prin non-diferență *(non essentialiter sed indifferenter)* – ceea ce arată clar evoluția în raport cu teoria esenței nediferențiate. În *Logica Ingredientibus*, teoria e prezentată ca referindu-se la lucrurile singulare : adepții săi „spun că lucrurile singulare nu se disting unele de altele numai prin formele lor" (respingere a teoriei esenței materiale) „și că ele sunt totodată distinse, fiecare în parte, prin esențele lor proprii". A spune că lucrurile sunt „distincte în esențele lor proprii" înseamnă a spune că „nici unul dintre ele nu împarte cu un altul nici o formă în esență aceeași, nici o materie în esență aceeași". Diferite unele de altele pentru că esența uneia nu este esența celeilalte, aceste ființe distincte sunt totuși *același lucru*. În ce sens? În sensul că, și acesta e fondul teoriei, ele „sunt același lucru nu prin esență, ci prin non-diferență".

Cu alte cuvinte, așa cum o formulează Logica Ingredientibus, teoria indiferenței susține : <a> că „oamenii singulari, distincți în ei înșiși, sunt o aceeași ființă în om *(in homine)*, adică nu diferă în natura umanității" și <b> că acești oameni care sunt „numiți singulari datorită distincției lor" sunt „numiți universali datorită non-diferenței și apartenenței lor la o aceeași asemănare".

Oricât de extraordinar ar părea, această teorie este o dezvoltare *la distanță* a tezelor lui Socrate din *Menon*. Vom reveni asupra acestui punct când vom discuta o altă formulare a aceleiași doctrine, transmisă într-unul din textele de referință ale taberei realiste : *Ars Meliduna*. Pentru moment, trebuie să notăm că cele două formulări ale teoriei în versiunea redată de Abélard manifestă o tensiune : într-una, universalul e un lucru identic prin non-diferență ; în cealaltă, lucrurile identice prin non-diferență sunt numite ele însele universale. Nu ne vom mira, așadar, să aflăm că teoria non-diferenței va genera alte două teorii.

• Prima este teoria colecției. Această teorie care, după John de Salesbury, există din vremea lui Gosselin (Joscelin), episcop de Soissons în 1126, „atribuie universalitatea lucrurilor adunate laolaltă și o refuză lucrurilor luate unul după altul". „Lucrul universal" este un ansamblu de indivizi. Specia *om* este toți oamenii luați împreună, genul *animal* toate animalele luate împreună : într-un cuvânt, e *colecția* lor.

• A doua constă în a susține că specia *om* este deopotrivă *toți oamenii luați împreună* și *oamenii singulari în măsura în care sunt oameni*.

> Alții numesc specie nu doar colecția oamenilor, ci și pe fiecare dintre ei în măsura în care e om ; când spun că lucrul care e Socrate este predicatul mai multor subiecte, ei iau aceasta drept o figură de limbaj, ca și cum ar spune : mai multe subiecte sunt un același lucru, adică se potrivesc cu el [Socrate] ; sau el cu mai multe. Ei numără tot atâtea specii câți indivizi în privința numărului de lucruri, și tot atâtea genuri ; dar în ceea ce privește asemănarea naturilor, ei atribuie un număr mai mic universaliilor decât subiectelor singulare. Astfel, toți oamenii, multiplii în conformitate cu distincția personală, sunt unul singur în conformitate cu umanitatea care îi face asemănători ; și sunt judecați ca fiind *diferiți de ei înșiși* în măsura în care sunt și *distincți* și *asemănători* : Socrate ca om e disociat de el însuși ca Socrate. În rest, el nu ar putea fi propriul său gen nici propria sa specie dacă nu ar fi într-un anumit fel diferit de sine însuși : căci niște termeni relativi trebuie să fie opuși, cel puțin dintr-un anumit punct de vedere[99].

[99] Cf. Abélard, *Logica Ingredientibus*, trad. J. Jolivet, în *Abélard ou la Philosophie dans le langage* („Vestigia", 14), Fribourg-Paris, Editions universitaires Fribourg-Cerf, p. 132.

De ce respinge Abélard aceste doctrine?

1. Deoarece ele au la bază un concept eronat despre ceea ce este un lucru. După Abélard, un lucru este o „esență pe de-a-ntregul aceeași", absolut identică cu ea însăși și absolut „separată" de tot ce nu este ea; într-un cuvânt, e un lucru *singular* care este „el însuși", „în sine" și „nu poate fi în nimic altceva".

2. Deoarece universalul este definit prin aceea că poate „servi de predicat mai multor subiecte luate unul câte unul". Or, deoarece „a fi predicat înseamnă a putea fi alăturat unui subiect într-un mod adevărat *(veraciter)* în virtutea enunțării verbului *a fi* la prezent", e clar că *doar un cuvânt universal* și nu un lucru poate îndeplini această funcție.

Altfel spus: deoarece orice lucru este doar „el însuși" și nu poate fi într-un alt lucru, nici un lucru nu e „universal", și deoarece nici unul nu poate fi predicat despre un alt lucru, universalul este în mod necesar un *cuvânt*. Punctul fundamental al criticii lui Abélard este că un lucru nu poate fi predicat despre un alt lucru (în timp ce aceasta este, așa cum am văzut, una din cele trei teze fundamentale, *i.e.* <TR3> susținute de *Reales*[100]. John de Salesbury notează că, prin aceasta, el se opune lui Aristotel: „Un lucru predicat al unui alt lucru! Aceasta este pentru ei un monstru. Totuși, Aristotel e un garant al acestei monstruozități, iar el afirmă adesea că un lucru este predicat al unui lucru; aceasta e clar pentru cei ce îl cunosc bine, cu condiția să fie sinceri".

Logica Ingredientibus nu dă multe precizări cu privire la ultima doctrină. În *Logica Nostrorum petitioni* Abélard o explică mai bine. În acest text, teoria esenței materiale și cea a indiferenței subzistă, cea a colecției dispare; o alta apare, conform căreia lucrul universal e comun și diferă de lucrul singular prin proprietățile care îl fac universal și, respectiv,

[100] Teza realistă a predicației între lucruri, afirmată de <TR3> și respinsă de Abélard, a fost reluată în secolul al XIV-lea de către Walter Burleigh, pentru care „există în lucruri" o compunere subiect-predicat „numită propoziție reală". Aceeași poziție e susținută de William Milverley și de „realiștii de la Oxford". Occam și Albert de Saxa o resping, în ceea ce-i privește, în mod energic. Cf. William de Occam, *Summa logicae*, I, 15 (rândurile 100–103).

singular. După J. Jolivet, ultima formă a teoriei indiferenței așa cum o descrie el, poate fi identificată datorită lui John de Salesbury; este teoria lui Walter de Mortaignes († 1174), care distinge *stările (status)* conform cărora un același lucru este în același timp universal și particular: „Platon, ca Platon, este individ; ca om, specie; ca animal, gen subaltern; ca substanță, gen generalisim". După F. Bottin, care se sprijină pe *Anonymus Padovanus* (ms. Padova, Bibl. univ. 2087), teza conform căreia oamenii individuali înșiși, ca oameni, pot fi considerați specii, este prima teorie profesată la Paris de Albéric de Mont, „cel mai înverșunat adversar al nominalilor" (*nominalium acerrime impugnator*, conform cuvintelor lui John de Salesbury). Se știe că, pentru Albéric, „universalul *secundum rem* era substanță, adică în același timp lucru existând prin sine și spus despre substanță" deoarece „numele substanță are o dublă semnificație: lucru existând în sine și lucru spus despre substanță" (f. 7 rb-va). Fundamentul dezacordului între Abélard și Albéric, reluat de *Anonymus Padovanus* este deci clar: e vorba de interpretarea subiectului din *Categoriile* lui Aristotel. Pentru *Reales*, cum ar fi *Anonymus* și Albéric, *Categoriile* nu vorbesc doar despre *voces* sau despre *sermones* și semnificația lor, așa cum susține Abélard, ci, dimpotrivă, în același timp despre *sermones* și despre *res*. Faptul că un dezacord profund asupra naturii categoriilor se reflectă în teoria universaliilor nu trebuie să ne mire: *Isagoga* e o „introducere" la *Categorii* și, cum am văzut, începând cu neoplatonismul, există o legătură intrinsecă între ontologia categorială și doctrina universaliilor. În triada *φωναί-νοήματα-ὄντα*, readusă la viață sub forma *voces – significationes – res* (mai degrabă decât *voces – cogitationes – res*), Abélard optează pentru *voces* și *significationes*, Albéric și ai lui pentru *res* și *voces*. Se vede că, în rigoarea termenilor, Abélard nu e „conceptualist", cum s-a spus mult prea des, ci „semioticist". În triada cuvintelor, conceptelor și lucrurilor, în centrul dispozitivului, Abélard plasează *significatio*, nu *conceptus*. Este, după fericita formulă a lui J. Jolivet, semnul incontestabil că filosofia sa nu este o filosofie a conceptului, ci o „filosofie în limbaj".

REFORMULAREA ABÉLARDIANĂ A TEORIEI INDIFERENȚEI ȘI NOȚIUNEA DE STATUT

O primă noutate a analizei „semiotice" abélardiene este că ajunge până la ceea ce s-ar putea numi *motivația ontologică* a cuvântului. Pornind de la principiul că un cuvânt universal desemnează o pluralitate de indivizi, Abélard afirmă că există o rațiune datorită căreia această desemnare e reușită. Modul în care el explicitează acest fundament al desemnării face să se manifeste din plin ambiguitatea cuvântului *rațiune* care, de la începutul său grecesc, indică în același timp forma, în sensul de principiu sau de fundament ontologic, și formula logică, *λόγος*-ul definițional al unui lucru. Alăturând cele două accepțiuni, ontologică și logică, ale cuvântului *ratio*, Abélard conchide astfel : „cuvântul *om* desemnează oamenii particulari" nu doar <a> pentru o rațiune (deoarece a fost instituit spre a face acest lucru), ci <b> *„pentru o rațiune care le este comună"*. Or, care poate fi rațiunea „comună" unei pluralități de indivizi și care îl îndreptățește pe fiecare locutor să desemneze pe fiecare din acești indivizi prin același cuvânt? Forța răspunsului lui Abélard este de a afirma că rațiunea pentru care fiecare om poate fi desemnat prin cuvântul *om* este aceeași pentru fiecare om fără a fi ceva despre sau în fiecare om, nici împărțit cu un al treilea : este vorba de o proprietate *reală* comună, prezentă în fiecare dintre ei sau împărtășită în comun de toți. Singura rațiune pentru care cuvântul *om* desemnează toți oamenii și fiecare om este onto-logică, adică fiecare om este un om. „Cuvântul 'om' desemnează oamenii particulari pentru o rațiune ce le este comună, adică *pentru că ei sunt oameni*." Rațiunea umanității fiecărui om este rațiunea comună care fundamentează unitatea desemnării lor.

Prin această nouă ecuație și prin interpretarea pe care i-o dă, Abélard reia și răstoarnă în același timp teoria platoniciană a cauzalității eponimice a formelor : el menține structura eponimic-cauzală, făcând economia formei. El reia deci linia argumentativă din *Menon* fără a trece, așa cum făcuse Socrate în tranziția de la <R2> la <I3>, de la nivelul non-diferenței individuale, în care se arată identitatea specifică la cel al unității esenței comune presupusă a o garanta. Ceea ce face ca eu să pot desemna orice om prin cuvântul 'om' este ceea ce face ca eu să pot spune despre orice om că el *este un om*, adică tocmai faptul

că *toți oamenii sunt oameni*. Pentru a explicita în ce constă acest fapt din punct de vedere ontologic, Abélard e obligat să regândească în întregime teoria indiferenței și să propună o definiție nouă a *status*-ului – a acelui „statut" în care se întâlnesc și se pun de acord indivizii.

Se poate astfel formula sistemul de teze în cadrul căruia se articulează noua teorie ontologică a *status*-ului, care a făcut posibilă în era modernă, printr-o răsturnare remarcabilă, însăși emergența noțiunii de statut ontologic :

<1a> Oamenii singulari sunt distincți unii de alții.

<1b> Oamenii singulari diferă unii de alții prin esența lor proprie și formele lor proprii.

<2a> Oamenii singulari, deși sunt diferiți unii de alții, se întâlnesc *în faptul de a fi om (conveniunt in esse hominem)*.

<2b> Oamenii singulari nu se întâlnesc *în om (in homine)*.

<2b1> Omul nu e nici un lucru (contra lui Platon), în afara unui lucru individual.

(Nu există *lucru universal* care să fie Omul, nu există decât lucruri *om*, „separate" unele de altele, adică oameni singulari. Orice lucru om este în mod necesar un om individual).

<2b2> Ființa-om nu este nici om, nici lucru.

<2b2a> Nu poate exista întâlnire a oamenilor într-un lucru.

(Lucrurile nu există decât individual, adică separat, ele nu se pot întâlni într-un alt lucru, căci nu există lucru decât individual. Deci nici un lucru, de exemplu *Omul*, n-ar putea fi desemnat printr-un nume universal.)

<2b2b> Întâlnirea între oameni nu poate fi un lucru.

(Cf. *Super-Periherm*., p. 368 : „E atât de adevărat că ceea ce este spus de propoziții nu sunt lucruri încât, atunci când spunem că Socrate și Platon se întâlnesc în faptul de a fi om sau în faptul de a fi substanță, nu putem, dacă ne plasăm pe planul lucrurilor, să desemnăm nici un lucru în care să se întâlnească").

<3> Ființele care se întâlnesc sunt asemănătoare.

<3a> Doi indivizi care se întâlnesc în *ființa-om* sunt asemănători în ființa-om, de aceea și unul și celălalt este numit *om*.

<3b> Doi indivizi care nu se întâlnesc în *ființa-om* sunt asemănători în faptul de *a nu fi om*, de aceea și unul și celălalt este numit *non-om*.

<4a> Lucrurile *om* se întâlnesc „din rațiuni ce țin de ceea ce nu este un lucru".

<4b> Oamenii singulari se întâlnesc în starea *(status)* de om, adică „în aceea că sunt oameni".

<5a> A spune că oamenii singulari se întâlnesc în starea de om înseamnă a spune doar că „datorită acestui fapt, ei nu diferă cu nimic".

<5b> Faptul că oamenii singulari prin aceea că sunt oameni „nu diferă cu nimic", nu trimite la nici o „esență", adică la nici un lucru existent.

(Cuvântul *essentia* nu desemnează „esența" scolasticilor, ci existentul, deci un lucru.)

<6> *Ființa-om* nu este o esență în care oamenii singulari se întâlnesc, ci „rațiunea comună pentru care un nume este dat unor oameni singulari după cum ei se întâlnesc unul cu altul".

<7> Starea de om nu este un *lucru* participat în comun de o pluralitate de indivizi, ci *cauza* desemnării lor comune.

(Starea de om este fundamentul numelui 'om' susceptibil de a fi predicat despre un subiect, această stare e exprimată într-un *dictum* [ceea ce spune propoziția], el însuși expresie a raportului între subiect și predicat. Nici unul, nici celălalt nu sunt lucruri. Universalul nu este așadar decât un predicabil, fundamentat pe o natură a lucrurilor care le fundamentează ea însăși ființa).

Fie niște oameni singulari, separați unii de alții : din punct de vedere fizic, ei sunt diferiți atât prin esența lor, cât și prin forma lor ; cu toate acestea, ei se întâlnesc prin faptul că sunt oameni. Nu spun „ei se întâlnesc în om", căci nici un lucru nu este un om separat, spun „ei se întâlnesc *în faptul de a fi oameni*". Or, faptul de a fi om nu este nici om, nici lucru, după cum nici faptul de a fi într-un subiect sau de a nu fi susceptibil de contrarii sau de a nu comporta nici mai mult nici mai puțin nu constituie în sine un lucru, chiar dacă acestea sunt, după Aristotel, caracteristicile comune tuturor substanțelor. Or, așa cum am stabilit deja, întâlnirea ființelor separate nu se poate produce într-un lucru. Deci, dacă o astfel de întâlnire se produce, nu trebuie să tragem concluzia că avem de-a face cu un lucru propriu-zis. Ceea ce vrem să spunem (vorbind despre o astfel de întâlnire) este, de exemplu, că Socrate și Platon *sunt asemănători* prin faptul că sunt oameni, tot așa cum calul și măgarul sunt asemănători prin faptul de a nu fi oameni („a nu fi omul"), adică prin însuși faptul că ne autorizează să le spunem *non-oameni*. Astfel, a spune că niște lucruri separate se întâlnesc, înseamnă a spune că

aceste lucruri singulare sunt astfel încât li se poate atribui un anumit număr de caracteristici precise şi a nega despre ele un anumit număr de alte caracteristici precise : a spune, de exemplu, că aceste lucruri sunt *oameni* sau că sunt *albe*, sau, dimpotrivă, a nega că ele sunt *oameni* sau *albe*. Deci să nu creadă nimeni că atunci când susţinem că întâlnirea între lucruri nu este ea însăşi un lucru, pretindem să unim într-un fel de neant *(in nihilo)* lucruri care există – de exemplu când spunem că acest om singular şi acel om singular se întâlnesc în *starea de om (in statu hominis)*, adică prin faptul că sunt oameni. Ceea ce vrem să spunem e doar că ei sunt oameni şi că, prin aceasta, nu există între ei nici o diferenţă, vreau să spun ca oameni. Vorbind despre acest statut, nu desemnăm nici o existenţă *(essentiam)*[101] ; prin *stare de om* înţelegem doar faptul de a fi om *(esse hominem)* care nu este un lucru, ci cauza comună a impoziţiei aceluiaşi nume ('om') tuturor acestor diferiţi oameni singulari, deoarece prin aceasta ei se întâlnesc unii cu alţii. Or, nu trebuie să ne mire dacă numim cauză ceva ce nu e un lucru. Este ceea ce se întâmplă, de exemplu, când se spune : *e lovit pentru că nu vrea să meargă la forum*. De fapt, cauza despre care e vorba aici, respectiv că un oarecare nu vrea să meargă la forum, nu este nimic existent. La fel, putem numi *stare de om* înseşi caracteristicile aflate în natura omului, caracteristici cărora inventatorul numelui le-a conceput similitudinea comună (atunci când a dat unor oameni numele 'om'). Credem că am arătat prin aceasta care e semnificaţia universaliilor, adică *realităţile singulare în măsura în care sunt numite cu acelaşi nume în funcţie de o cauză comună ce fundamentează această atribuire*[102].

---

[101] Aşa cum bine a arătat J. Jolivet, în opera logică a lui Abélard cuvântul 'essentia' are mai multe semnificaţii: <1> esenţă sau natură, <2> lucru existent, <3> fiinţă („în sensul cel mai complex al acestui cuvânt, implicând în acelaşi timp conceptul de natură şi cel de existenţă"), <4> fondul fiinţei (ca în paginile consacrate realismului „esenţei materiale"). Situaţia este şi mai complexă în opera sa teologică, unde 'essentia' înseamnă când <1> „existenţă", în opoziţie cu 'substantia' care semnifică atunci „esenţă", când <2> acelaşi lucru ca 'substantia", ambele trebuind să fie redate în acest caz prin „esenţa". Ambivalenţa cuvintelor 'essentia' şi 'substantia' nu se datorează lui Abélard. Sinonime în comentariul lui Calcidius la *Timaios* (ed. Waszink, p. 320, 5) sau în anumite pasaje din Augustin (*De moribus Ecclesiae catholicae*, II, 11, 2), 'essentia" şi 'substantia' sunt distinse în altă parte, inclusiv de acelaşi Augustin (în speţă în *De Trinitate*, VII, v, 9). În textul care ne interesează aici, 'essentia' are în mod clar sensul de „lucru existent", nu cel de „natură". Despre toate acestea, cf. J. Jolivet, „Notes de lexicographie abélardienne", în *Aspects de la pensée médiévale: Abélard. Doctrines du langage*, Paris, Vrin, 1987, p. 132–137.

[102] Abélard, *Logica Ingredientibus*, ed. B. Geyer, p. 9–20; trad. A. de Libera, *in* B. Morichère (ed.), *Philosophes et Philosophie*, I, Paris, Nathan, 1992, p. 223.

Soluția „lingvistică" a problemei universaliilor la Abélard nu este singura versiune a teoriei „statutului" cunoscută în secolul al XII-lea. Școala realistă a *Meldunenses* a profesat o alta, după cum tot ea a discutat și a reformulat teoria indiferenței. Ea a relansat mai ales poziția stoică, confirmând astfel diagnosticul pus de Degérando referitor la cearta, cu triplă detentă, dintre „Realiști" și „Nominaliști".

Un alt realism : *Ars Meliduna*

Ars Meliduna conține o analiză detaliată a „problemei universaliilor". Autorul plasează întreaga discuție sub semnul diferendului Platon–Aristotel. Platon credea că genurile și speciile sunt „anumite Idei sau Forme" ; Aristotel, că ele sunt doar o „asemănare inteligibilă *(similitudo intellecta)* a lucrurilor ce diferă prin specie sau prin număr". Nu trebuie neapărat să arbitrăm între aceste două teze, ci doar să le confruntăm. După ce definește universalul în viziunea lui Aristotel (*De interpr.*, 17a 39–40) drept „ceea ce, prin natura sa, se predică despre mai multe" *(universale est quod est natum predicari pluribus)*, autorul enumeră tezele admise curent în secolul al XII-lea : prima susține că „predicabilele sunt doar niște termeni" (218 vb) ; cea de a doua, că sunt „niște lucruri, adică semnificațiile termenilor" *(terminorum significata)*. Nici una din cele două opinii nu-l satisface. El își explică propria teză, apoi prezintă o altă teorie conform căreia universaliile nu sunt nici termeni, nici lucruri, ci ființa însăși a lucrurilor, *esse rerum*. Să le examinăm pe scurt pe amândouă.

REALISMUL INTELIGIBILULUI

Teza fundamentală din *Ars Meliduna* distinge problema universaliilor în general de cea a genurilor și speciilor. Orice universal e un „lucru inteligibil participabil de o pluralitate". Împrumutând mult din Boetius, autorul e destul de discret asupra

naturii acestei participări, dar e în schimb mai volubil cu privire la capitolul despre inteligibilitate. Afirmând că universalul e un lucru inteligibil, el vrea să spună înainte de toate că „e ceva ce nu poate fi perceput decât prin intelect". Continuându-și analiza, el arată că „lucrul" inteligibil nu e altul decât „asemănarea" inteligibilă a lui Aristotel. La prima vedere, teza nu are nimic extraordinar : e vorba pur și simplu de a spune, împreună cu Boetius, că „asemănarea" unor lucruri diferite specific sau numeric nu e perceptibilă prin imaginație sau simțuri. Definițiile genului și ale speciei se lasă ușor formulate din acest punct de vedere : „Genul este asemănarea inteligibilă dintre mai multe lucruri ce diferă [prin specie. Specia e asemănarea inteligibilă a mai multor lucruri ce diferă] prin număr". Totuși, această asemănare fiind imediat glosată ca o „potrivire perfectă" *(convenientia)* între „lucrurile prin care genul" sau specia sunt „participate", autorul precizează că genurile și speciile nu sunt relații *(relationes)* între lucruri, ci o „comuniune inteligibilă de lucruri diferite" prin specie sau număr. Ceea ce distinge genurile și speciile de universalii în general este faptul că genurile și speciile sunt un tip particular de *communio* inteligibilă, o comuniune care „face ca lucrurile să fie ceva" *(conferens ut ipsa aliquid sit)* ; celelalte universalii, de exemplu accidentul (ca 'alb') nu le conferă decât o anumită calificare. Aici, *Ars* prelungește distincția aristotelică între *hoc aliquid*, **τόδε τι**, individul, și *quale quid*, **τοιόνδε**, lucrul în calitatea sa de a fi calificat, marcând un fel de diferență ontologică : „Un lucru este ceva prin faptul că e om sau animal, iar nu prin faptul că este alb sau rațional". Această despărțire între genuri și specii, vectori ai unei asemănări esențiale sau substanțiale (*similitudo substantialis* a lui Boetius) și celelalte universalii, vectori ai unei asemănări mai puțin puternică ontologic, explică diferența între cele două feluri de predicații indicate în continuarea textului : atribuirea unui gen sau a unei specii indică acel ceva de la care *(unde)* lucrurile sensibile dețin calitatea de a fi ceva, de exemplu animale sau oameni ; celălalt gen de predicație atribuie doar unui subiect ceva ce se află în el : de exemplu universalul *alb* „indică, atunci când e predicat, doar o albeață inerentă" subiectului despre care e predicat. O astfel de distincție reia, în termeni voalați, distincția aristotelică între predicația sinonimică *(συνωνύμωζ)* și predicația paronimică sau accidentală (*Cat.*, 5 și 8).

Altfel spus, *Ars Meliduna* e un text realist, dar acest realism nu e un realism obişnuit. Reluând de la Boetius esenţialul teoriei sale despre *cogitatio collecta*, *Ars* susţine că genul şi specia *nu sunt în lucruri* şi subliniază raportul de subordonare care pretinde ca, în rigoarea termenilor, ceva să fie *lucrul genului sau al speciei*, pe când celelalte universalii sunt „în" acel ceva. Astfel, *Ars* se opune energic tezelor *Montanilor* care susţin, dimpotrivă, că genurile şi speciile „sunt afirmate în sensibile, îşi trag existenţa din sensibile şi doar sunt înţelese în afara sensibilelor". Realismul din *Ars Meliduna* este deci bazat pe respingerea realismului *Montanilor* care afirmă fără ocolişuri că „genul şi specia îşi au întreaga lor fiinţă în indivizi" sau că „întreaga fiinţă a genului şi a speciei este afirmată în sensibile, deoarece universaliile au fost create în însăşi creaţia sensibilelor şi nu îşi au fiinţa decât prin ele". În acelaşi timp, peisajul filosofic al realismului se clarifică. *Montanii* sunt realişti antiplatonicieni care profesează o inerenţă radicală a genurilor şi a speciilor la lucrurile singulare, temperată de un conceptualism aristotelizant, „căci dacă nu poate exista animal care să nu fie animalul acesta sau animalul acela, animalul poate fi înţeles în afara lor". *Melidunenses* susţin, dimpotrivă, că genurile şi speciile nu sunt inerente lucrurilor, contrar altor universalii care, în această privinţă, sunt asimilate în totalitate accidentelor. Genurile şi speciile nu sunt nici lucruri sensibile nici inerente lucrurilor sensibile, ele sunt ceva din care lucrurile sensibile îşi trag fiinţa şi substanţa. Ele sunt statuturi esenţiale. Apare aici unul din sensurile cuvântului *status* : statutul esenţial este ceea ce fundamentează o fiinţă *stabilă*, ceea ce asigură stabilitatea ontologică a lucrurilor, statutul accidental nu fundamentează nimic, nu condiţionează fiinţa lucrurilor, ci doar calificarea lor tranzitorie sau extrinsecă.

Realismul din *Ars* rezidă prin urmare în trei teze : <1> universaliile sunt participate de sensibile, <2> universaliile sunt percepute de intelect cu privire la sensibile, <3> sensibilele sunt lucrurile universaliilor. Şi tocmai în modulaţia particulară pe care o dă tezei <2> *Ars* ajunge la cuvântul-cheie al doctrinei sale. Înainte de a examina această doctrină, trebuie totuşi să analizăm cele două formulări ale teoriei – redate cu mai multă sau mai puţină complicitate de autor – potrivit căreia universaliile nu sunt nici termeni nici lucruri, ci „fiinţa însăşi a lucrurilor".

DOUĂ TEORII ALE INDIFERENŢEI

Această teză generează două poziţii diferite. Prima, care acceptă identificarea universalului cu fiinţa lucrurilor, susţine că genurile sunt fiinţa indiferentă, *esse indiferens*, a unei pluralităţi de indivizi, în opoziţie cu predicabilul individual care este fiinţa proprie unui individ.

> Unii au de asemenea obiceiul să numească universalii *fiinţa lucrurilor*, în sensul în care universalul *animal* este fiinţa indiferentă a oamenilor şi în care individul *Socrate* este fiinţa proprie a lui Socrate. De aceea ei dau alte definiţii decât definiţiile obişnuite şi spun, de exemplu, că genul este esenţa indiferentă *(indifferens substantia)* a unor lucruri diferite numeric : *esenţa*, adică fiinţa esenţială şi predicabilă conform esenţei, altfel spus *quid*-ul lucrului *(predicabile in substantiam, idest in quid) indiferent*, adică punând de acord *(convenire faciens)* lucruri diferite numeric, în măsura în care ea este cea la care ele participă[103].

Fiinţa indiferentă a celor doi indivizi desemnează indiferenţa lor sau nondiferenţa esenţială sau substanţială. Afirmând că un gen este esenţa indiferentă a unor indivizi distincţi numeric, adepţii teoriei indiferenţei sau non-diferenţei esenţiale reînnoadă, fără s-o ştie, formula platoniciană din *Menon* care arată că *εἶδος*-ul este ceva prin care indivizii sunt ne-diferiţi *περὶ οὐσίας*. La fel, teza conform căreia esenţa desemnează fiinţa esenţială sau predicabilă în mod esenţial – „cât despre *ce*“ al lucrului – prelungeşte teza platoniciană conform căreia *εἶδος*-ul este elementul caracteristic ce trebuie avut în vedere pentru ca răspunsul la întrebarea „referitoare la ce este virtutea“ să fie corect şi să dezvăluie în ce constă ea. Sensul expresiei 'predicaţie *in quid*' este de fapt cel al unui enunţ care dă un răspuns la întrebarea platoniciană prin excelenţă, *Quid est?* („ce este?“). În spatele ciudăţeniei formulelor direct sau indirect împrumutate de la Boetius, o întreagă faţetă a platonismului revine la lumină, după cum lăsau să se înţeleagă criticii lui Abélard. De fapt, întreaga secvenţă <Î1>–<R3'> din *Menon* e reformulată în limbajul participării, inclusiv trecerea de la non-diferenţă la identitatea esenţială la care se recurge în tranziţia de la <R2> la <Î3>. *Esse*

---

[103] Cf. *Ars Meliduna*, f. 219 rb.

substantiale participat de către o pluralitate de indivizi este ceea ce îi face să se armonizeze, să se întâlnească – într-un cuvânt, să se potrivească : *convenire*. Doi indivizi „se întâlnesc" în măsura în care participă la aceeaşi fiinţă esenţială. Această participare la aceeaşi fiinţă esenţială nu înseamnă implicit că ei au aceeaşi fiinţă. Într-adevăr, autorul distinge trei feluri de fiinţe : fiinţa generică *(esse generale)* care face să se întâlnească, adică să nu difere, un om şi un măgar, fiinţa specifică *(esse speciale)* care face să se întâlnească, adică să nu difere, doi oameni, şi fiinţa singulară *(esse singulare)*, diferită pentru fiecare individ, prin care toţi indivizii în mod specific ne-diferiţi diferă.

Cea de a doua teorie, care respinge identificarea lui *universale* şi a lui *singulare* cu fiinţa lucrului înţelege altfel noţiunea de indiferenţă.

> Alţii spun că nici un universal sau singular nu e fiinţa unui lucru, dar că fiinţa lui Socrate este alcătuirea lui Socrate pornind de la părţile sale care îl definesc *(ex partibus illis suis)* – şi aceasta pentru a nu trebui să accepte că oricine poate fi fiinţa lui Socrate. Ei înţeleg deci altfel definiţia precedentă : „Genul este esenţa indiferentă" etc., şi spun : *esenţa indiferentă*, adică statutul *(status)*. Pentru ei, universaliile nu sunt aşadar nici esenţe *(substantiae)*, nici proprietăţi *(proprietates)* : ele au un mod de a fi ce le este propriu *(habent suum esse per se)*, ca 'enunţabilele' sau timpul. Deci ele sunt separate de sensibile şi fac obiectul unei intelecţii separate *(extra intelligentur)*, aşa cum specia *om* sau individul *Socrate* este şi e gândit separat de Socrate *(extra Socratem)*, fiind în acelaşi timp gândit cu privire la Socrate *(circa Socratem)*. Astfel, dacă ar fi în el, ar trebui să fie în el ca o parte sau o proprietate şi nu am putea înţelege atunci cum ceva ce nu are părţi se poate afla simultan în mai multe. De altfel, ce poate fi mai absurd decât a admite că universaliile sunt în degetul, în nasul sau în posteriorul unui măgar![104]

Universalul nu este inerent lucrurilor, nu face parte din ele ca o esenţă sau o proprietate intrinsecă, deoarece o esenţă sau o proprietate inerentă unui lucru nu poate aparţine în acelaşi timp mai multor alte lucruri. Fiinţa esenţială a unui lucru este alcătuirea sa pornind de la tot ceea ce, universal şi singular fiind, constituie fiinţa sa. Această alcătuire esenţială e numită „statut". Fiecare

[104] *Ibid.*

lucru are un statut, iar toate lucrurile care au *statut identic* (și nu *același* statut) sunt în esență non-diferite. Statutul unui lucru este de ordin inteligibil. Acest statut e separat de lucru, dar inteligibil cu privire la el. Cu această reinterpretare a teoriei indiferenței s-ar părea că se trece de la platonismul din *Menon* unde, deși de natură inteligibilă, εἶδος-ul e prezentat ca fiind imanent ființelor sensibile, la platonismul din *Phaidon*, unde el desemnează o Formă „independentă de sensibil, existând prin ea însăși și inaccesibilă simțurilor". Totuși, trecerea nu e totală. Comparația între tipul de a fi al statutului și cel al „enunțabilului" ce trimite la teoria stoică a λεκτόν-ului indică în mod clar că universalul nu e nici termen, nici lucru, nici ființa unui lucru, ci o structură inteligibilă exprimată printr-o expresie complexă mai degrabă decât printr-un nume comun. Deși formulată în limbajul platonician al participării, cea de a doua teorie a indiferenței sau teoria statutului nu se confundă prin urmare cu teoria Ideilor.

A spune că universaliile sunt participate de sensibile înseamnă doar că din ele se formează intelecția cu privire la sensibile și că, literalmente, sensibilele sunt *lucrurile lor (res eorum)*. Or, a spune că orice om este „lucrul universalului 'om'" *(quilibet homo est res huis universalis homo)* nu înseamnă nici că el este subiectul său de inerență, nici că el participă din exterior la realitatea sa inteligibilă, aceasta înseamnă doar că 'Orice om este om.' *(quilibet homo est homo)*. Pentru a ne face să sesizăm această diferență, autorul recurge la termenul latin *maneries*, format de la francezul „manière"[105]. A spune despre un lucru că este un lucru de cutare manieră sau de cutare natură nu înseamnă că această manieră îi este inerentă. Când spunem că 'Socrate este alb' sau că 'Socrate aleargă' se *arată* în mod sigur că există ceva inerent lui Socrate, dar acest ceva „nu e semnificat de nici unul din termenii ce figurează în enunț". Prin predicarea sa, universalul 'alb' arată doar că există inerență de albeață, dar nu o semnifică în mod pozitiv. A afirma că Socrate e un animal sau că el este o substanță nu indică nimic ce ar fi prezent în Socrate sau absent din Socrate, aceasta dă doar ceva de înțeles cu privire la el .

[105] Cuvântul 'maneries' care l-a încurcat, la vremea sa, pe John de Salesbury însuși (cf. *Metalogicon*, 2, 17, ed. Webb, p. 95–96) semnifică fel, specie, categorie. Abélard îl folosește, de asemenea, sub forma '*maneria*'. Asupra acestui punct, cf. J. Jolivet, „Notes de lexicographie...", p. 125–128.

Așa cum o rezumă *Ars Meliduna*, cea de a doua teorie a indiferenței se inspiră așadar în același timp din platonism, din aristotelism și din stoicism. Mai exact, ea salvează Ideile asimilându-le cu „exprimabilele incorporale" ale stoicilor și aceleași exprimabile îi servesc spre a salva *similitudino intellecta* aristotelică : ea susține că un universal nu e un lucru la care participă alte lucruri, ci un statut inteligibil unde se întâlnesc diverse lucruri și care nu se află nici în lucruri ca formă imanentă, nici în afara lucrurilor ca Formă separată, ci e „înțeleasă" cu privire la lucruri și dotată cu o ființă, cea a „enunțabilului".

Partida *în trei* între platonism, aristotelism și stoicism, anunțată de Degérando, își găsește astfel pentru prima oară realizarea completă. E de la sine înțeles că stoicismul din *Ars Meliduna* e de mâna a doua. El datorează mult celor spuse despre stoicism de către Boetius sau Seneca (*Scrisoarea* 117). Aceasta nu înseamnă că ar fi mai puțin original, dacă nu în materialele utilizate, cel puțin prin modul în care le utilizează.

UNIVERSALII ȘI ENUNȚABILE SAU ÎNTOARCEREA LA ZENON

Dacă a doua teorie a indiferenței expusă (favorabil) în *Ars Meliduna* reprezintă punctul de vedere al autorului său, realismul sectei *Melidunenses* se întemeiază în ultimă analiză pe teza că universalul nu trebuie gândit în maniera unui lucru, căci nu există decât lucruri sensibile, ci conform modalităților de a fi proprii nu inteligibilelor în general, ci *incorporalelor* stoicilor. Folosindu-se de frânturi de informație extrase din Boetius și Seneca, autorul răspunde clar la problema lui Porfir.

La prima întrebare : <1.1> Genurile și speciile sunt realități subzistente în ele însele sau <1.2> simple concepții ale spiritului?, el răspunde printr-o versiune atenuată a lui <1.1–2> : ele sunt asemănări esențiale care cauzează subzistența lucrurilor sensibile, dar sunt percepute numai de intelect.

La a doua întrebare : <2.1> Genurile și speciile sunt corporale sau <2.2> incorporale? el răspunde printr-o adeziune clară la <2.2> : sunt incorporale.

La a treia : <3.1> Genurile și speciile sunt ființe separate sau <3.2> ființe ce subzistă în lucrurile sensibile? el răspunde printr-o respingere simultană a lui <3.1–2> : nu sunt nici Forme separate, nici lucruri imanente sensibilelor.

Deci, în cazul său, teza <2.2> este cea care permite să se înțeleagă natura reluării celor doi termeni ai alternativei deschise de prima întrebare a lui Porfir, precum și respingerea de către el a celor doi termeni ai alternativei deschise de cea de a treia. Or, în această privință, nu există ambiguitate posibilă : „Universaliile nu sunt nici substanțe, nici proprietăți, dar au o ființă a lor *(habent suum esse per se)*, la fel ca enunțabilele, timpul, sunetele vocale și faima". *Enuntiabilia, tempora, voces, fama* : aceasta e lista, remaniată, a incorporalelor după stoici, din care lipsesc vidul și locul – remaniere supărătoare din punct de vedere al doctrinei stoice unde *φωναί* erau, dimpotrivă, ființe corporale, remaniere care păstrează totuși esențialul : universaliile ca „exprimabile" au un mod de a fi specific. Dincolo de remanierea aplicată tezelor stoice, printre altele prin noțiunea de statut individual care reia un aspect central al conceptului stoic de calitate individuală (a fi mai puțin calitatea specială a unui individ cât proprietatea care face ca individul să aibă numele ce este al său – ceea ce regăsește, pe un alt teren, cauzalitatea eponimică a Formei platoniciene), dar abandonează un altul, mai important (și anume că o calitate e întotdeauna *corporală*), teza din *Ars Meliduna* dovedește o surprinzătoare revigorare a ontologiei stoice. Ea se înscrie astfel în mod neașteptat în ontologia modernă, în măsura în care modul de a fi specific, atribuit universaliilor, evocă ceea ce filosofii moderni au numit „subzistența", înțelegând prin aceasta modul de a fi al obiectelor discursului sau ale gândirii care, la drept vorbind, nu există. Prin aceasta, universaliile din *Ars Meliduna* iau loc alături de „reprezentările în sine" *(Vorstellungen am sich)* ale lui Bolzano și de obiectele apatride *(homeless Objects)* ale lui Meinong – Chisholm : obiecte de gândire, *intentionalia*, obiective, și obiecte incomplete – fără a uita, pentru a lua o referință mai medievală, acel *significabile complexe* al lui Grigore din Rimini[106].

[106] Formulată către 1340, doctrina lui *significabile complexe* se întemeiază pe un anumit număr de teze înrudite cu acelea pe care le va dezvolta Alexius von Meinong. Teza principală constă în afirmația că obiectul cunoașterii nu e un lucru singular extramental, adică singularul oferit cunoașterii intuitive, ci un „complex semnificat în mod complex". Grigore din Rimini nu este realist în sensul curent al termenului. Pentru el, ca și pentru Occam, realitatea e compusă din lucruri singulare. Aceasta nu înseamnă că ar fi nominalist. Nu este nici adept al faptelor intenționale. Doctrina lui *significabile complexe* este exterioară în același timp realismului burleian, „particularismului" occamist și teoriilor lui *esse obiectivum*. Esențialul poate fi rezumat astfel : fiindurile singulare sunt create de Dumnezeu, deci existența lor e contingentă ; or, știința se referă la necesar. Obiectul cunoașterii științifice nu poate fi, așadar, un singular. Geometria, de exemplu, nu se referă la triunghiuri singulare și contingente date intuiției sensibile, ci la proprietăți și relații necesare care

Analiza detaliată a numelor care nu semnifică universalii arată, în orice caz, rafinamentul ontologic extrem al unei teorii construite cu atât de puține elemente de primă mână. Privind pur și simplu lista celor excluși, vedem într-adevăr schițându-se indirect un sistem fondat pe un joc subtil de distincții între punctele de vedere ontologic, epistemic și lingvistic. Sunt considerate ca nesemnificând universalii[107] : numele a ceea ce scolastica va numi transcendentalele, '*res*', '*aliquid*', '*ens*', '*unum*' (formulare ce evocă într-atât traducerile latine ale lui Avicenna, încât aproape că ne-am putea întreba dacă autorul lui *Ars* n-a avut la îndemână una din primele copii latine ale *Metafizicii* din *al-Shifa'*), numele indefinite (care nu ne fac cunoscut nici un statut), numele sunetelor vocale (cum ar fi 'nume'), numele enunțabilelor înseși (de exemplu predicatele aletice : 'adevărat', 'fals'), numele relațiilor, denumirile universaliilor însele (precum numele 'gen'), numele colective (precum numele 'popor'), numele de artefacte (care, precum 'casă' nu semnifică statuturile naturale – se vede astfel că problema universaliilor e intrinsec legată de cea a regularităților nomologice, de ceea ce *fundează* constanța speciilor naturale), numele „numerice" (precum 'doi', 'trei' etc. care nu au gen generalisim deoarece nici o substanță sau cantitate nu este *două* sau *trei*, și nu pot fi predicate despre mai multe – altfel un singular ar fi predicabil despre doi indivizi, așa ca 'doi' în 'Socrate și Platon sunt doi'), numele posesive, numele de ființe fictive, *nomen figmenti* (ca 'himeră' sau 'țap-cerb' care nu mai au gen generalisim în calitatea lor de obiecte imposibile și nu de simple particulare non-existente)[108]. În schimb, numele ce

specifică clase de obiecte sau stări de lucruri *ideale*. Dacă obiectul științei nu este un lucru extramental contingent desemnat printr-un nume propriu, structurile conceptuale care constituie obiectul științei nu sunt prin urmare desemnate direct de numele proprii, ele sunt redate de expresii complexe, precum propozițiile infinitivale latine de tipul '*Socratem esse album*', 'faptul că Socrate este alb'. Acest fapt, redat în mod complex, nu este nici Socrate, nici albeața, nici chiar albeața lui Socrate : este o stare de lucruri. Sunt stări de lucruri semnificabile, dar nu printr-un nume propriu, pe care Grigore le numește „semnificabile în mod complex" și care, ele și numai ele, sunt „necesare și eterne". Cel mai bun studiu despre Grigore din Rimini rămâne cel al viitorului traducător al *Cercetărilor logice* ale lui Husserl, H. Elie, în *Le „Complexe significabile"*, Paris, Vrin, 1936.

[107] Despre toate acestea, cf. *Ars Meliduna*, f. 221va, citat de De Rijk *Logica Modernorum*, II, 1, p. 309–310.

[108] Distincția între „nume de ficțiune" *(nomen figmenti)* și „nume de universal" reia, la nivel lingvistic, opoziția trasată de comentatorii greci între ființele fictive ca *τραγέλαφοζ* (țapul-cerb, *hircocervus*) ce se află în „gândurile pure" *(ἐν ψιλαῖζ ἐπινοίαιζ)* și universaliile abstracte, care sunt în 'ἐπίνοια, ca derivate ale lucrurilor sensibile. Asupra acestui punct, cf. Elias, *In Porph. Isag.*, ed. A. Busse („Commentaria in Aristotelem Graeca", XVIII, 1), Berlin, G. Reimer, 1900, p. 49, 19–20.

semnifică particularele non-existente, care nu numesc nici un lucru dar au numit în trecut (precum 'Cezar') sau vor numi în viitor (precum 'Antechrist'), semnifică universalii, deoarece semnificația este independentă de numire („*Cezar* semnifică un individ, nu un individ care să fie în prezent, ci care este sau care a fost sau care va fi").

Mai sunt excluse, de asemenea, nume care semnifică universalii : semnele de cuantificare și sincategoremele, precum și termenii relativi sau interogativi (221 vb), termenii ce denotă o „funcție oficială" ca 'lector' sau 'scriptor', comparativele și superlativele, verbul a fi și verbele impersonale, termenii ca „o parte din unul semnifică opusul semnificației celuilalt", altfel spus paronimele, precum 'alb și albeață', 'gramatician și gramatică', frazele ce constituie numele unui enunțabil, precum propozițiile infinitive '*Socrates esse hominem*' sau '*hominem esse album*', sintagmele precum 'om alb' sau 'animal alb' care nu ne fac cunoscut nici un statut.

În schimb, cazul oblic și cazul drept semnifică același universal : „Cei ce susțin că un universal este semnificat doar de cazul drept singular în număr *(casus rectus singularis numeri)* se înșală." Cazul oblic, de exemplu 'al omului' sau 'la om' și toate cazurile unui cuvânt denotă același lucru ca și cazul drept : 'om'.

O astfel de atenție acordată distincției, precum și natura opțiunilor operate arată nivelul de elaborare semantică atins în secolul al XII-lea în reflecția asupra problemei universaliilor.

Școala porretană și noile colecții

Dacă *Montanii* apar drept partizanii unei bipartiții a universalului în universal „în pluralitate" și universal „posterior pluralității" iar *Melidunenses* ca deținătorii unei doctrine boetiene a lui *similitudo substantialis*, reinterpretată în lumina teoriei stoice a exprimabilelor, *Porretanii* închid cercul exploatării câmpului de enunțuri disponibile propunând o varietate de realism onto-teologic fundată pe cele două jumătăți ale moștenirii boetiene : filosofică, așa cum se exprimă ea în comentariile la Aristotel și Porfir, teologică, așa cum se dezvăluie în opusculele de teologie trinitară redactate împotriva creștinilor din Orientul schismatic : nestorienii și monofiziții (iacobiți). Cu școala porretană, neoplato-

nismul creştin ia în stăpânire stocul de probleme tratate în cadrul lui *Logica vetus* : cel al lui Boetius, dar şi cel al lui pseudo-Dionisie Areopagitul. Două lăstare ale platonismului, greu de armonizat deoarece unul este, din punct de vedere filosofic, perechea unui aristotelism pe care el însuşi l-a replatonizat deja, în timp ce celălalt îl ignoră cu trufie pe Aristotel şi îşi înfinge rădăcinile direct în teologia platoniciană şi henologia lui Proclus. Realismul porretan nu este, cu toate acestea, un produs de sinteză : el este, împreună cu non-realismul lui Abélard, singura alternativă de ansamblu la aristotelismul tatonant profesat de *Reales*. Această filosofie nouă în care Boetius teologul îl înfruntă pe Boetius filosoful introduce totodată un limbaj nou în ontologie – limbaj dificil, adesea prost înţeles, dar permiţând emergenţa unei teorii noi, cea a „conformităţii" care se substituie, din punct de vedere al lucrurilor, „comuniunii inteligibile" şi „statutului" din teoria *Melidunenses*, elaborând, mai mult decât orice altă teorie de până atunci, un veritabil concept al participării.

ONTO-LOGICA LUI BOETIUS SAU DISCURSUL ASUPRA SUBZISTENŢELOR

Într-un tratat de teologie trinitară, *Contra Eutychen*, Boetius pune bazele unei forme de platonism care, până în secolul al XIV-lea, va impregna în mod decisiv întreaga ontologie.

Redusă la esenţial, iniţiativa boetiană constă într-o reformulare a clasificării predicabilelor făcută de Porfir pornind de la o distincţie între două noţiuni de origine diversă, una, *substanţa* moştenită din *Categoriile* lui Aristotel, cealaltă, *subzistenţa*, adaptată după noţiunea platoniciană de formă, de către teologii creştini din Orient.

Subzistenţa (*subsistentia*, care traduce grecescul *οὐσίωσιζ*) e proprietatea a „ceea ce nu are nevoie de accidente pentru a fi". *Substanţa* (*substantia*, care traduce grecescul *ὑπόστασιζ*), este ceea ce furnizează accidentelor subiectul de care au nevoie pentru a fi. Astfel, proprietatea caracteristică a substanţei *(substare)* constă în a suporta accidente, a le servi drept subiect, de *subiectum*. Subzistenţa şi substanţa permit să se redefinească predicatele lui Porfir dintr-un punct de vedere ontologic. Pentru Boetius, genurile şi speciile sunt doar subzistenţi, în timp ce indivizii sunt, dimpotrivă, în acelaşi timp *subzistenţi* şi, dacă se poate spune aşa,

substanți. Ei sunt subzistenți, deoarece nu au nevoie de accidente pentru a fi. Ei sunt substanți, deoarece accidentele au nevoie de ei pentru a fi și deoarece le oferă acel subiect sau substrat care le permite să fie.

Diferența dintre indivizi pe de o parte, specii și genuri pe de alta, rezidă prin urmare în capacitatea de a servi drept subiect ontologic accidentelor, acestea din urmă neexistând în afara subiectelor individuale care le suportă – teză ce regăsește formula *Isagogei* care afirmă că „toată ființa lor este de *a fi într-un*“ subiect și, dincolo de ea, caracterizarea aristotelică a accidentelor drept „ceea ce este într-un subiect“ *(Categorii, 2)*.

În sistemul lui Boetius, esență *(essentia)*, subzistență *(subsistentia)* și substanță *(substantia)* sunt ierarhizate ontologic. Omul „are esență“ *(οὐσία)* în măsura în care el există ; el „are subzistență“ în măsura în care „el nu este în nici un subiect“ ; el „are substanță“ în măsura în care „servește de subiect altor realități care nu sunt prin ele însele substanțe“.

Criteriul *substanțialității* este deci foarte precis : este substanță ceea ce suportă accidente care nu subzistă prin ele însele. Lumea lui Boetius este în același timp aristotelică și platoniciană : aristotelică, deoarece este o lume în care numai indivizii sunt substanțe, platoniciană deoarece este o lume în care *numai* genurile și speciile sunt subzistenți.

ESENȚĂ, SUBSTANȚĂ ȘI SUBZISTENȚĂ

Față cu lumea *bifidă*, medievalii care, până în secolul al XII-lea, dispuneau *în această privință* doar de *Categoriile* lui Aristotel și de *Opuscula sacra* a lui Boetius, au construit mai multe ontologii „aristotelice“ asumând în moduri diferite contradicțiile pe care nu se puteau împiedica să le dezvăluie, între cele două postulări contrare ale sale. Toți cei ce au înfruntat explicit această structură contradictorie s-au străduit totuși să-i redistribuie elementele în funcție de o perspectivă autentic aristotelică asupra structurii realității : hylemorfismul, adică doctrina ce prezintă fiecare realitate concretă drept un compus de materie și formă.

Astfel, în punctul culminant al influenței lui Boetius, la mijlocul secolului al XII-lea, unii autori, cum ar fi Thierry de Chartres

sau fondatorul tradiției gramaticii numită „speculativă", Pierre Hélie, au încercat să redefinească noțiunea de substanță articulând strâns relațiile de sub-stanță și de sub-sistență cu schema conceptuală a hylemorfismului. Procedând astfel, ei au răspuns, fără să știe, la întrebarea fundamentală pusă de Aristotel în *Metafizica*, Z, 3 : Care, dintre materie, formă sau compus, merită mai mult numele de *οὐσία*? Concluzia lor poate fi rezumată în felul următor : acolo unde *substantia* e interpretată pornind de la portanță, singura realitate care merită numele de „substanță" e *materia*, deoarece „stă-sub" *(sub-stat)* toate formele accidentale sau esențiale ; acolo unde *substantia* trimite la subzistență, dimpotrivă, *forma* este cea care trebuie numită „substanță", dar în sensul de sub-sistență, adică de ceea ce face să fie („să existe") *dedesubtul său* fluxul materiei, stabilizându-l din punct de vedere formal ; acolo unde *substantia* e luat în dublul sens de *substare* și *subsistere*, numai *indivizii* merită să fie numiți „substanțe", adică „esențe" *(essentiae)*, în măsura în care ei au, asemenea materiei, proprietatea de a suporta forme accidentale sau esențiale și, asemenea formei, proprietatea de-a fi distincte și determinate în ființa lor.

În această perspectivă, orice compus este de ordin substanțial iar orice substanță poate fi numită „esență" – cele două descendențe latine ale lui *οὐσία*, „*substantia*" și „*essentia*" fiind astfel reconciliate. Mai exact, con-sistența ontologică a fiecărui lucru care *este*, adică a fiecărei *essentia*, poate fi vizată în două moduri : din unghiul *esenței* sale, al faptului de a fi sau din unghiul a ceea ce o face să con-siste, a ceva *pornind de la care (ex quo)* ea este, pe scurt a existenței sale pornind de la o formă și de la o materie. Căci orice esență nu numai că este, dar există pornind de la elementele sale constitutive. Existența din ontologia boetiană nu e existența, proprietatea de *a fi* care, în ontologia scolastică, se adaugă esenței pentru a o face să fie : e un alt nume al alcătuirii ca structură ontică a ființei *concrete*.

Ontologia „boetiană" a alcătuirii a cunoscut cea mai mare dezvoltare a sa în școala lui Gilbert de Poitiers. Într-adevăr, întreaga ontologie a școlii porretane provine dintr-o lectură speculativă a teoriei boetiene a subzistenței și, prin aceasta, dintr-o tentativă de articulare a textului *Categoriilor* cu ajutorul platonismului – un platonism reformat pornind de la o interpretare nouă a participării.

GILBERT DE POITIERS ŞI CONFORMISMUL ONTOLOGIC

Caracteristica principală a ontologiei porretane este de a da o versiune a noţiunii platoniciene de participare care răstoarnă complet conceptele tradiţionale ale lui a avea şi a fi. Teza lui Gilbert este că două lucruri având acelaşi nume şi aceeaşi definiţie – în limbajul *Categoriilor*: două lucruri sinonime – nu pot *avea aceeaşi* formă. Ele pot doar *să fie* de *aceeaşi* formă, având fiecare *o* formă. Textele lui Aristotel nu oferă nici un suport teoretic pentru a construi o astfel de proprietate. Acest suport trebuie căutat în altă parte. Deoarece această altă parte nu poate fi participarea în sens strict despre care, de altfel, Gilbert ştie prea puţin, trebuie să i se reinventeze platonismul sau, mai exact, să se inventeze un *alt* platonism. Acest platonism inedit e teoria lui *conformitas*, *con-formismul* ontologic.

Teoria lui *conformitas* este un răspuns la problema crucială a ontologiei categoriale : care e fundamentul ontologic al discursului? Gilbert nu ignoră că mulţi dintre contemporanii săi tratează universaliile ca pe nişte simple cuvinte. El e atât de puţin ignorant cu privire la *cotitura lingvistică* operată de Abélard, încât e unul din pionierii teoriei logico-semantice a referinţei care, sub numele latin de *suppositio*, va revoluţiona efectiv întreaga gândire filosofică medievală până la apoteoza occamismului. Cu toate acestea, el nu se mulţumeşte cu o doctrină care ar reduce universalul la un nume sau la un termen. Căci un astfel de răspuns lasă nerezolvată întrebarea care conţine întreaga problematică a universaliilor : cea a fundamentului real al valorii semantice („apelative“) a numelor. Nu e suficient să se lase în voia deciziei unui logotet (primul „instituitor“ al limbajului) corespondenţa dintre cuvintele universale şi lucrurile singulare. Trebuie explicat, de asemenea, ce anume face ca o pluralitate de lucruri să poată fi realmente numite cu acelaşi nume. Altfel spus : ce anume explică, din punct de vedere ontologic, relaţia dintre cuvintele universale şi lucruri? Răspunsul nu e nici nominalist nici conceptualist, ci realist şi non-realist. Un non-realism original, fără legătură cu cel al lui Abélard, antiplatonician în chiar platonismul său.

Cuvântul *unio* ales de Gilbert pentru a-şi construi ontologia formală caracterizează raportul de „conformitate“ care există, după el, între subzistenţe. Această ontologie este cea a lui Boetius, dar regândită ca ontologie a *subzistenţilor* şi menită a se opune teoriei aristotelice a substanţelor prime.

Prin „subzistent“ (*subsistens*) Gilbert înțelege un lucru concret *(id quod est)* compus dintr-un substrat *(substantia)* și din forme *(subsistentiae)* care fac din acest substrat o „ființă“, o *essentia*, adică un subiect prevăzut cu un *esse*. Deci subzistentul individual există datorită unor subzistențe, care sunt adevărate forme esențiale. Ceea ce nu înseamnă că subzistența este o „formă imanentă“ în sensul platonician al termenului. Subzistența *nu are nevoie în mod cert de un subiect pentru a fi*, dimpotrivă, *ea îl face pe subiectul ei să fie* dar, făcându-și subiectul să fie, ea nu este din această cauză *în el* ca Formă participată de o pluralitate.

Ce înseamnă aceasta? Să luăm întrebarea crucială a problematicii universaliilor, cea a fundamentului ontologic al atribuțiilor semantice : *de ce* se poate spune că *Cicero* și *Cato* sunt doi oameni? Există în această unică interogație două întrebări distincte ce pot fi marcate printr-o diferență de accent : <a> prin ce sunt ei *doi* oameni? <b> prin ce sunt ei doi *oameni*? Răspunsul lui Gilbert e dublu. Pentru ca ei să fie oameni, trebuie să aibă aceeași subzistență, dar pentru a fi doi, trebuie ca subzistențele lor să fie numeric distincte. Această dublă cerință pare să ascundă o contradicție care, din zorii culturii grecești, îi opune pe Platon și Aristotel. Gilbert afirmă explicit că diversitatea numerică a subzistențelor e garantată de diversitatea lor individuală și de identitatea lor specifică deopotrivă[109].

Rolul noțiunilor de „reunire“ (*unio*) și „conformitate“ (*conformitas*) e de a explica prin ce două lucruri au și nu au în același timp „aceeași“ formă.

REUNIRE, CONFORMITATE ȘI ASEMĂNARE

„Reunirea“ indică tipul de unitate ontologică slabă desemnată printr-un singular colectiv, cum ar fi termenul „popor“[110]. La Porfir, tocmai această unitate slabă este cea care servește la elucidarea statutului ontologic al genurilor, fundamentând astfel o teorie originală a universaliilor. Prin ele, genul nu este nici lucru universal participat de o pluralitate de indivizi sinonimi

[109] Cf. Gilbert de Poitiers, *De Trinitate*, I, 1, nr. 29, ed. N. M. Häring, *The Commentaries on Boethius*. Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1966, p. 76. 77–78, 82.

[110] Cf. *Compendium Logicae Porretanum*, ed. S. Ebbesen, K. M. Fredborg, L. O. Nielsen, *CIMAGL*, 46 (1983), p. 14, 92–95.

(realism), nici simplu concept abstract (conceptualism), nici cuvânt sau termen semnificând o pluralitate de lucruri individuale (nominalism) : este o colecţie de indivizi „reuniţi" printr-o „asemănare". Această versiune a teoriei colecţiei nu este versiunea realistă criticată de Abélard : un ansamblu de indivizi ipostaziat în „lucru universal". Genul porretan nu e un lucru care *se împarte* în mai multe lucruri. Împotriva implicaţiilor naive ale limbajului porfirian al *diviziunii*, şcoala porretană scoate în evidenţă faptul că expresia 'diviziunea unui gen' e improprie. Un gen nu se divide : ceea ce se divide sunt doar realităţile „reunite" de el[111]. Când Alain de Lille spune că un nume comun „numeşte mai mulţi indivizi într-una şi aceeaşi natură comună", trebuie să înţelegem că această „natură" nu e decât un universal de „reunire" şi că nu este o *res* posedată în mod real şi egal de către o pluralitate de alte lucruri. Dar dacă universalul nu este nici lucru, nici concept, nici simplu nume, care e statutul său ontologic? Conceptul de „conformitate" are menirea să răspundă la această întrebare. Funcţia sa este de a instrumenta o concepţie conform căreia universalul nu e un *lucru*, ci o *cauză*.

Pentru Porretani, unitatea unui gen definit drept „colecţie de indivizi" se întemeiază pe o „asemănare" sau „similitudine" între „efectele" universalului. Există deci, în chiar principiul colecţiei, intervenţia unui universal *cauzal* – temă ce se regăseşte în teoria platoniciană a cauzalităţii Formelor, pe care atât Aristotel cât şi Syrianus au plasat-o în centrul dispozitivului platonician. Acest universal anterior pluralităţii evocă astfel în mod natural universalul *πρὸ τῶν πολλῶν* al comentatorilor neoplatonicieni ai *Categoriilor*. Totuşi, în epoca lui Gilbert, nici unul nu e tradus în latină : nici David, nici Elias, nici Ammonius (care nu vor fi traduşi nici în Evul Mediu), nici Simplicius (care va fi tradus doar în secolul al XIII-lea). De unde provine, în aceste condiţii, conceptul porretan de universal cauzal? De la un autor creştin de la începutul secolului al VI-lea, profund influenţat de neoplatonismul proclian : Dionisie pseudo-Areopagitul.

Traducerile lui Dionisie sunt cele în care apar pentru prima oară în latină noţiunile de *conformitate* şi *cauzalitate*, prefigurând teoria porretană a lui *conformitas*. Originalitatea lui Dionisie, exploatată în profunzime de şcoala porretană, constă în asocierea

---

[111] Cf. *Compendium Logicae Porretanum, ed. cit.*, p. 54, 61–64 şi 55, 16–17.

noțiunii cauzale a universalului cu ideea de structură formală proprie fiecărui lucru. Așa cum o spune capitolul XIII din *Numele divine*, „realitățile reunite nu se reunesc [...] decât în virtutea unei forme unice" dinainte concepută și proprie fiecăruia, astfel încât fiecare lucru „preexistă în ea ca unitate" (*ἑνιαίωζ*, în latină *unite*)[112]. Cauza conformității între lucrurile reunite în colecție este deci universalul care conține *în unitate* ceea ce pluralitatea dezvoltă și realizează *în conformitate*. Prin însăși dinamica conceptualității dionisiene, Gilbert regăsește distincția între universalul anterior pluralității și universalul în pluralitate. Numele universalului *πρὸ τῶν πολλῶν* este „arhetipul", *originalis exemplum* ; numele universalului *ἐν τοῖζ πολλοῖζ* este „forma nativă" *(forma nativa)* care face din fiecare singular participiu al arhetipului o copie *conformă* oricărui alt participiu al aceluiași universal. Conformitatea între singulare realizează pe plan orizontal ceea ce cauzalitatea verticală a universalului face să se deverse *(defluere)* în fiecare singular : o asemănare de natură. După cum afirmă *Summa Zwetlensis* : „Orice identitate de natură sau de gen constă într-o conformitate. Iar conformitatea naturilor singulare e asemănarea deplină care face ca Socrate și Platon să fie în mod natural numiți asemănători de către umanitățile singulare care îi con-formează unul asemănător celuilalt[113]. Conformitatea este așadar distinctă de uniformitate, ceea ce e ilustrat în mod clar de către Alain de Lille (*Regulae*, nr. CXXIX și CXXX) atunci când opune *conformitas* ce caracterizează „asemănarea" a doi indivizi creați și *uniformitas* divină, adică consubstanțialitatea sau „unisubstanțialitatea" Tatălui și a Fiului.

Deci, la Gilbert, „conformitatea" exprimă, la nivelul creatului, uniformitatea universalului divin (Ideea divină) cauzând „asemănarea esențială" pe care o au între ele realități distincte numeric, dar asemănătoare prin natură. Conformitatea este astfel cauza „comunității de gen"[114]. În schimb, *Compendium Porretanum* definește individul drept „ceea ce nu este conform unui alt lucru" în „plenitudinea proprietăților sale"[115].

---

[112] Dionisie pseudo-Areopagitul, *De divinis nominibus*, cap. XIII, §2–3; *PG* 3, 977D–980B.

[113] Cf. Anonim, *Summa Zwetlensis*, I, 18 (XXVI–XXVII), ed. N. M. Häring („Beiträge Z. Gesch. d. Phil. u. Theol. d. Mitt", NF XV), Münster–Copenhaga–Aschendorff, 1976, p. 33.

[114] Cf. Gilbert de Poitiers, *Contra Eutychen*, 4, nr. 116, ed. Häring, *The Commentaries...*, p. 312, 95–97.

[115] Cf. *Compendium Logicae Porretanum, ed. cit.*, p. 49, 7–10.

Astfel, școala porretană răspunde la întrebarea crucială care îi opune pe nominaliști și realiști : cum să se determine ceea ce, în realitate, fundamentează percepția asemănării specifice sau generice între o pluralitate de lucruri individuale? Fiecare lucru are o formă specifică, o substanță formală care face din el ceea ce este. Și tocmai prin această formă, forma *sa*, prin ceea ce este el însuși, lucrul seamănă cu alte lucruri care, asemenea lui, există prin propriile lor forme. Nu există așadar Formă unică participată la modul lui a avea, imanentă fiecărui individ – de exemplu, pentru oameni, Forma de om sau de umanitate, în același timp specific una în ea însăși și numeric distinctă în fiecare –, ci o pluralitate de forme de oameni specific identice și numeric distincte în fiecare, pluralitate ce constituie cauza faptului că fiecare om e un om : umanitatea lui *a*, cea a lui *b*, cea a lui *c* și așa mai departe.

Cu alte cuvinte : un individ seamănă cu alți indivizi prin el însuși, nu printr-o proprietate comună posedată de fiecare în același timp și numeric distinctă de toți. Între două lucruri singulare – doi oameni – nu există un al treilea lucru, „universal", umanitatea, comunicată fiecăruia dintre ei sau divizată în fiecare dintre ei ; Umanitatea nu e un deîmpărțit divizat de către o pluralitate de divizori, ci proprietatea esențială a fiecărui om. Fundamentul ontologic al asemănării între indivizi nu le este exterior acestora, el e structura ontologică concretă a fiecăruia dintre ei. Universalul porretan reușește deci să păstreze noțiunea de formă comună fără a face din ea o formă *comunicată*. Așa cum scrie Alain de Lille, „forma", adică „proprietatea care, informând un subiect, îl face asemănător cu celelalte" este numită „comună", deoarece ea „unește subiectul său cu un altul" și nu pentru că „e comunicată la mai mulți". Unul și același lucru – fie el „universal" – nu se poate găsi simultan în mai multe altele.

Această teză, împărtășită de Abélard, anticipează cu două secole teza prezentată tradițional drept piatra de încercare a revoluției occamiste. Și pe bună dreptate : ea sancționează o dispută internă a platonismului medieval și se bazează pe un principiu – „Ceea ce este într-un lucru nu se poate afla în același timp în altul"[116]

[116] Cf. Gilbert de Poitiers, *De Trinitate*, I, 2, nr. 6 prol., ed. Häring, p. 58: *Compendium Logicae Porretanum, ed. cit.*, p. 41, 57–70.

– provenit direct dintr-o axiomă a lui Boetius – „Tot ce este într-un singular este el însuşi singular“[117] –, blocând orice interpretare a *participării* în termeni de *comunicare*.

Afirmând că structura ontică a fiecărui individ e cauza posibilităţii unei „reuniri“ cu alţi indivizi având o structură ontică asemănătoare, şcoala porretană construieşte o schemă conceptuală, conformismul ontologic, pe care o vom regăsi, formalizată logic, de-a lungul secolului al XIV-lea. Cu Gilbert şi elevii săi, e timpul să părăsim tradiţia latină pentru a merge să asistăm, în Orientul şi Occidentul musulman, la o nouă izbucnire a diferendului Platon – Aristotel, şi anume la diferendul ce-i opune pe doi dintre cei mai mari filosofi ai Islamului medieval: persanul Avicenna şi marocanul Averroes.

[117] Cf. Boethius, *In librum De interpretatione*; *PL* 64, 464.

4

Scolastica arabă

Deși pe pământ islamic nu au existat niciodată universități în sensul creștin și occidental al termenului, a existat o scolastică arabă sau mai degrabă arabofonă. Această scolastică, prelungire originală a neoplatonismului târziu, a avut două figuri tutelare : Avicenna, contemporan cu Anselm de Canterbury și Averroes, contemporan cu Alain de Lille. Amândoi au relansat disputa filosofică în jurul platonismului și aristotelismului. Amândoi au servit drept mentori scolasticii latine. Vom examina aici pozițiile lor în ele însele, apoi în diversele tradiții pe care le-au generat.

Universalul după Avicenna

Avicenna înfruntă direct problema nerezolvată de aristotelism : aceea de a lega doctrina empiristă din *Metafizica*, A, 1 cu doctrina *νοῦς*-ului, a „intuiției universale" ce completează seria „inducției abstractive" din *Analitica secundă*, II, 19. O face în cadrul unei noi ontologii a *οὐσία*-ei fundată pe distincția non-aristotelică a esenței și a existenței, ceea ce îi permite să abordeze în mod original problema *trecerii* de la pluralitatea „experiențelor" concrete și particulare la *perceperea structurii esențiale a fiecărui existent*. O face de asemenea în cadrul unei epistemologii fundate pe o noetică și o cosmologie *emanatiste*, de stil farabian, în care corespondența logicului și a realului e asigurată printr-o origine comună a celor două ordini în activitatea unui aceluiași principiu transcendent, „Dătătorul de forme" *(Dator formarum)* ce emană în același timp formele substanțiale în ființele sensibile și formele inteligibile în sufletele umane. Acest *Dator formarum*, sinteză conceptuală a Demiurgului platonician și a intelectului agent aristotelic, este focarul întregii doctrine avicenniene a cunoașterii. Acolo unde,

atent să prezinte cunoaşterea aristotelică şi cunoaşterea platoniciană drept două momente distincte şi succesive ale aceluiaşi proces de ridicare la Inteligibil, al-Farabi prezenta inducţia abstractivă ca un preambul la contemplarea inteligibilelor separate, Avicenna reînnoadă cu problematica lui Syrianus : aceea de a explica originea universaliilor la joncţiunea empiricului şi a inteligibilului. Abandonând noţiunile de Forme psihice şi Forme separate, precum şi proiecţia şi reminiscenţa ce le instrumentează, el redefineşte în perspectivă emanatistă rolul cunoaşterii sensibile : cunoaşterea „empirică" e un preambul la dobândirea inteligibilelor, dar în sensul în care ea dispune sufletul să primească formele inteligibile ce corespund obiectelor percepute, forme ce emană în suflet de îndată ce acesta e gata să le primească. Deci universalul nu e extras din datele sensibile prin activitatea „abstractivă" a subiectului angajat în sensibil ; de îndată ce subiectul este *dispus* acolo, universalul emană în el din însuşi principiul care fundează paralelismul între gândire şi real. Universalul nu este nici fascicul de impresii sensibile legat în imaginaţie şi păstrat în memorie, nici simplu termen sau nume „colectiv". Pentru a defini ce este universalul, Avicenna utilizează un termen care, prin intermediul traducerii sale latine, va marca în profunzime întreaga istorie a filosofiei : universalul este o „intenţie". Cuvântul 'intenţie', în latină *intentio,* care redă termenii arabi *ma'qûl* şi *ma'nâ* (gândire, dar şi idee şi semnificaţie), e considerat în general ca un sinonim pentru concept. Totuşi, el lasă să se înţeleagă alt lucru decât „gruparea" introdusă în *conceptus* de cuvântul latin *capere* „a prinde" : e mai puţin un „a cuprinde" cât un „a înţelege" în sensul în care se spune : „înţeleg prin aceasta că", un a „înţelege" care e de asemenea un *a vrea să zică* şi, mai ales, o *vizare :* este, pentru a relua expresia din *Menon,* „ceea ce se are în vedere" atunci când se gândeşte la ceva sau se vorbeşte despre ceva, este ceva spre care „tinde" gândirea sau „se îndreaptă" atenţia. *Intentio* are o dimensiune apofantică sau „intuitivă" pe care nu o are *conceptus* : o dimensiune „descoperitoare" sau „dezvăluitoare" care lasă să se vadă ce este lucrul. Această dimensiune a lui *intentio* avicenniană e cea pe care se presupune că a redescoperit-o Brentano când a creat noţiunea de „orientare spre obiect", ce pare să fi dat naştere ea însăşi intenţionalităţii husserliene. E adevărat că termenul este, de asemenea, un echivalent al grecescului λόγοζ cu care împarte ambiguitatea

deoarece, asemenea acestuia, el oscilează între sensul de formă (ca în expresia „intenția de lucru", *intentio rei*) și cel de formulă (ca în expresia : „intenția de om este 'animal – rațional – muritor – biped'"). Deci, cu *intentio* avicenniană, indecizia originară a onto-*logicului* și a psiho-*logicului* în λόγοζ se perpetuează în noul câmp al intenționalității – indecizie în care modernitatea s-a angajat ea însăși pe urmele lui Brentano și Husserl (vezi textul în chenar).

Avicenna între Husserl și Brentano

Textul fondator al noțiunii moderne de intenționalitate, *Psihologia din punct de vedere empiric* a lui Franz Brentano trimite explicit la Evul Mediu : „Ceea ce caracterizează orice fenomen mental este ceea ce scolasticii Evului Mediu numeau in-existența intențională (sau mentală) a unui obiect și pe care noi am descrie-o mai degrabă, deși astfel de expresii nu sunt lipsite de ambiguitate, drept relația cu un conținut sau direcția spre un obiect (fără a înțelege neapărat prin aceasta o realitate) sau drept o obiectivitate imanentă"[118]. Născută sub semnul ambiguității *îngrijorătoare*, noțiunea modernă de intenționalitate a rămas polisemică. H. Putnam subliniază că termenul trimite, în uzajul său modern, la fapte tot atât de diferite ca <1> acela al cuvintelor, al frazelor și al altor reprezentări de a avea o semnificație ; <2> acela, pentru reprezentări, de a putea desemna, *i.e.* a fi adevărate pentru un lucru ce există realmente sau, printre mai multe lucruri, pe fiecare dintre ele ; <3> acela, pentru reprezentări, de a se putea referi la un lucru care nu există ; și <4> acela, pentru o „stare de spirit", de a putea avea drept obiect o „stare de lucruri". Atent să-i dea lui Brentano ce este al lui Brentano și lui Husserl ce este al lui Husserl, Putnam subliniază că Brentano n-a susținut niciodată el însuși că „intenționalitatea mentalului e un mijloc de a înțelege cum sunt legate spiritul și lumea și cum se face că în actele de conștiință ajungem să fim dirijați spre un obiect" ; el a susținut doar că „fenomenele mentale se caracterizează prin faptul că sunt dirijate spre niște conținuturi"[119]. Astfel, printr-un ciudat șoc retroactiv, adică prin predominanța acordată lui Husserl în sensul <2> în vederea delimitării de *psihologismul* brentanian, s-a ajuns în cele din urmă să i se atribuie lui Brentano însuși teza adversarului său. E de la sine înțeles că întregul spectru al intenționalității moderne e acoperit în Evul Mediu, și aceasta deoarece *intentio* avicenniană este la fel de ambiguă ca λόγοζ-ul și îi adaugă propria sa ambiguitate.

---

[118] Cf. F. Brentano, *La Psychologie au point de vue empirique*, trad. M. de Gandillac, Paris, Aubier-Montaigne, 1944, p. 102.

[119] Cf. H. Putnam, *Représentation et Réalité*, trad. Cl. Engel-Tiercelin, Paris, Gallimard, 1990, p. 211.

CELE TREI ACCEPŢIUNI ALE CUVÂNTULUI 'UNIVERSAL' LA AVICENNA

În *Analitica secundă* II, 19, Aristotel definise universalul „în repaus în suflet ca o unitate în afara multiplicităţii", care rezidă, „una şi identică, în *toate subiectele particulare*". În *Metafizica,* V, 1, Avicenna alege un alt punct de plecare. El analizează diferitele moduri în care se spune universalul. Expresia este ambiguă cum este şi cea, inaugurală, a formulei folosite de Aristotel în *Metafizica,* pentru a spune pluralitatea sensurilor fiinţei : „Fiinţa se spune în mai multe feluri". Totuşi, ţinând cont de ansamblul peisajului, ceea ce vrea să spună Avicenna e clar : termenul universal „poate (în arabă : *qad*)" să se spună în trei moduri, deoarece există trei moduri de a predica un universal.

<1> Se poate vorbi de 'universal' „în măsura în care" despre ceea ce se vorbeşte „este predicat în act despre mai multe" subiecte.

<2> Este de asemenea 'universal' „ceea ce se poate predica despre mai multe" subiecte. Aici sunt introduse <a> termenul *intenţie* şi <b> distincţia între esenţă şi existenţă, definiţia completă fiind : „Se numeşte 'universal' *(universale)* o intenţie care se poate predica despre mai multe subiecte, fără să se ceară ca ele să existe" (în arabă : *wa-in lam yashtarit*) sau, cum spune versiunea latină : „chiar dacă nici unul dintre ele nu este dotat cu o fiinţă efectiv reală" *(esse in effectu)*. Astfel, intenţia „casă heptagonală" *se poate* spune despre o pluralitate de existenţi singulari. Această posibilitate nu e luată în seamă dacă nu există în lume nici o casă heptagonală sau dacă există puţine. Existenţa unei pluralităţi de referenţi actuali nu are aici nimic de-a face cu universalitatea expresiei, care se defineşte numai prin posibilitatea sa internă de predicaţie.

<3> În sfârşit, este 'universal' „ceva despre care nimic nu împiedică să se creadă în mod raţional *(opinari)* că el se poate predica despre mai multe subiecte", chiar dacă, de fapt, nu există în tot şi pentru tot decât un singur subiect avut în vedere. Aici, unicitatea referentului nu este o cauză suficientă pentru a bloca universalitatea intenţiei. Universalitatea este din nou definită intrinsec ca posibilitate conceptuală internă. Exemplul unor astfel de universalii este Pământul sau Soarele. Există doar un singur pământ şi un singur soare, dar nimic nu ne împiedică să ne imaginăm, nimic nu exclude gândul că intenţia de Pământ şi cea de Soare se aplică la mai mult de un lucru. Pentru aceasta, ar

trebui să dispunem de o dovadă care să arate imposibilitatea unei astfel de situaţii. Or, nu există vreo dovadă de acest gen. Deci, dacă ceea ce nu poate fi „demonstrat ca fiind imposibil“ este posibil, 'opinabil', atunci intenţia de Soare şi cea de Pământ sunt universalii, adică ele nu sunt individuale sub pretext că nu se aplică decât la un singur subiect fiecare. Definiţia propusă aici de Avicenna nu e doar de ordin „intenţional“ : ea nu face numai din universal o „intenţie a spiritului“ (să spunem un „concept mental“), ci este totodată de ordin „intensional“ în sensul modern al termenului (a se vedea textul în chenar). Intenţia Soare are un conţinut intensional. Pluralitatea referenţilor, situaţie pe care am numi-o astăzi *contrafactuală,* e compatibilă cu intensiunea termenului, ea nu o modifică deoarece unicitatea nu face parte din această intensiune : ea este un fapt referitor la lumea actuală şi nu o „proprietate intensională“ a Soarelui, valabilă în toate lumile posibile.

Cele trei utilizări licite ale 'universalului' pot fi sintetizate într-o singură definiţie de ansamblu ce caracterizează ceea ce Avicenna numeşte „universalul logic“ *(universale logicum)* sau, mai literal (după arabă) „universalul *folosit în logică*“ şi tot ce poate fi „asimilat“ universalului logic (Soarele, Pământul, casa heptagonală). Această definiţie este din nou ambiguă, pentru că ea nu poate fi interpretată ca definind un lucru sau un termen : „Acestea trei se pot acorda în aceea că universalul este ceea ce nu e imposibil de predicat în gândire despre mai multe“ subiecte : *id quod in intellectu non est impossibile praedicari de multis*[120].

Aşa cum îl defineşte Avicenna, universalul nu e considerat aşadar nici ca unitate *în afara multiplicităţii,* nici ca unitate ce rezidă *în toate subiectele* particulare, ci ca *intentio* pe care nimic nu ne împiedică s-o considerăm predicabilă despre mai multe subiecte. Lui *praeter multa* şi lui *in multis* ai lui Aristotel, Avicenna le substituie singurul criteriu de predicabilitate *de multis,* o relaţie unul – mai multe sau, mai degrabă unul – mai mult *(one-many),* care nu e o relaţie de semnificare, ci o relaţie de atribuire, realizată fie *actual* (în toate sensurile termenului), fie doar realizabilă, adică valabilă <2> chiar dacă e realizată în puţin sau în nici unul, sau <3> într-unul singur.

---

[120] Cf. Avicenne, *Liber De philosophia prima sive scientia divina,* V, 1, ed. crit. a trad. latine medievale de S. Van Riet, cu o „Introduction doctrinale“ de G. Verbeke, Louvain–Leyda, 1980, p. 228, 19–21.

Intensiune și intenție

O dovadă a dublului statut intențional și intensional al lui *Intentio* avicenniană este că Avicenna nu-l clasează pe *Dumnezeu* printre intențiile universale. Intenția de Dumnezeu este, pentru el, individuală și nu universală, în timp ce aceea de Pământ e universală și nu individuală. De ce? Am fi tentați să răspundem : pentru că, după el, nu e posibil ca *Dumnezeu* să fie predicat în gând despre mai multe subiecte. Să fie oare caracterul de universal recunoscut unei *intentio* în funcție de elemente *epistemice*? Putem fi din nou tentați să răspundem afirmativ, deoarece se pare că, refuzându-i lui Dumnezeu *universalitatea*, Avicenna face să intervină credința metafizică sau religioasă, în cazul de față monoteismul musulman. Un politeism, care crede în existența unei pluralități de zei, n-ar trebui oare să considere intenția *zeu* ca fiind universală? Verbeke, care observă acest aspect al doctrinei lui Avicenna, evidențiază problema : „Dacă prin ipoteză cineva ar admite că există trei zei, noțiunea în discuție ar deveni ea universală? După Avicenna, o noțiune e universală dacă e posibil să fie aplicată mai multor subiecte : dar această definiție nu se întemeiază oare pe un caracter extrinsec? N-ar trebui să ne întrebăm mai degrabă ce anume caracterizează universalul în el însuși, ce se află la baza aplicabilității sale la mai multe subiecte?" Și conchide : „Doctrina lui Avicenna nu e lipsită probabil de legătură cu monoteismul riguros al Islamului : noțiunea de Dumnezeu nu poate fi cu nici un preț considerată universală" (Verbeke, 1980, p. 10*). Acestei obiecții i se poate răspunde că unicitatea face parte din intensiunea lui Dumnezeu, din rațiuni exclusiv conceptuale : Dumnezeul din *Metafizica* lui Avicenna este, într-adevăr, Ființa de sine necesară, or se poate demonstra și s-a demonstrat filosofic că e imposibil să existe două ființe de sine necesare, așa cum spune *Metafizica,* I, 7 ; Van Riet, p. 49, 40) : „Ființa necesară *trebuie* să fie o singură esență". Dacă Avicenna nu îl clasează pe Dumnezeu printre intențiile universale, asta nu se datorează faptului că nu ar fi epistemic posibil să se predice această intenție despre o pluralitate de subiecte, ci faptului că e conceptual imposibil să se predice despre mai multe.

DOCTRINA CELOR TREI STĂRI ALE UNIVERSALULUI

Definind cele trei moduri în care se enunță universalul, Avicenna nu a făcut decât să definească cele trei feluri de universalii logice. Această analiză a predicabilității intenției logice (sau asimilabile) nu trebuie confundată cu doctrina completă a

universaliilor, nici, mai ales, cu teoria celor trei stări ale universalului. Prima îi e proprie lui Avicenna, cea de a doua este moștenirea neoplatonismului târziu primită de Avicenna. Comentatorii neoplatonicieni, Ammonius, Elias, David, Simplicius distingeau trei tipuri de universalii : <1> universaliile anterioare pluralității (πρὸ τῶν πολλῶν) ; <2> universaliile în pluralitate (ἐν τοῖς πολλοῖς) ; <3> universaliile posterioare pluralității (ἐπὶ τοῖς πολλοῖς). Avicenna reia această distincție în *Logica* din *al-Shifa'*, mai precis în partea, păstrată în latină, consacrată parafrazării *Isagogei*. El însuși o declară veche sau „uzuală" și o repetă fidel, până și în vocabular.

> Uzual era ca atunci când se distingeau cele cinci (predicabile ale lui Porfir) să se spună că, dintr-un prim punct de vedere, ele sunt ființe fizice *(naturalia)*, dintr-un alt punct de vedere, ființe logice *(logicalia)* și, dintr-un altul încă, ființe inteligibile *(intellectualia)*. Și s-ar putea spune de asemenea că ele sunt, dintr-un punct de vedere, fără pluralitate *(absque multiplicitate)* și, dintr-altul, cu o pluralitate *(cum multiplicitate)*[121].

Distincția între universaliile fizice, logice și inteligibile corespunde distincției neoplatonice între universalii fizice, logice și teologice. De fapt, universaliile fără multiplicitate sunt de două feluri : separate („divine") și abstracte (mentale). Regăsim astfel cele trei clase distinse în secolul al VI-lea : universaliile anterioare pluralității, universaliile în pluralitate, universaliile posterioare pluralității – universaliile anterioare pluralității fiind Formele conținute în gândirea Creatorului și în cea a îngerilor.

> Dar, deoarece raportul a tot ce există cu Dumnezeu și cu îngerii este comparabil, de noi, cu raportul dintre obiectele fabricate și sufletul meșteșugarului, rezultă că ceea ce este în înțelepciunea Creatorului și a îngerilor, și care atinge adevărul a ceea ce e cunoscut și înțeles pornind de la natură, posedă o ființă anterioară pluralității *(ante multitudinem)*. Or, tot ceea ce e înțeles aici este de ordinul intenției. Apoi, aceste intenții dobândesc o ființă care este în pluralitate și, când ele se află în pluralitate, încetează cu totul de a fi unitate

[121] Cf. Avicenna, *Logica*, ed. de la Veneția, 1508, f. 12ra.

> *(unum)*, deoarece nu există nimic comun între sensibilele exterioare în afara distincţiei numerice *(discretio)* şi distincţiei spaţiale *(dispositio)*. În sfârşit, ele sunt înţelese a doua oară *(iterum)* de noi *(apud nos)* după ce au fost în pluralitate *(postquam fuerit in multiplicitate)*[122].

În raport cu neoplatonismul, avem deci următoarele echivalenţe :

<a> universalii *ante multiplicitatem* (sau *intellectualia*) = πρὸ τῶν πολλῶν.
<b> universalii *in multiplicitate (naturalia)* = ἐν τοῖς πολλοῖζ.
<c> universalii *postquam fuerint in multiplicitatem (logicalia)* = ἐπὶ τοῖζ, πολλοῖζ.

Să fie vorba, din această cauză, de un simplu calc? Deşi face în general distincţia între Ingerii Revelaţiei şi Inteligenţele cosmosului peripatetic, nimic nu ne împiedică să credem că Avicenna le consideră aici identice, modelul neoplatonician fiind resorbit în universul – *cosmosul* noetic – al peripatetismului greco-arab. Aceasta e cu atât mai verosimil, cu cât textul nu se mulţumeşte să juxtapună cele trei clase, diferenţa de puncte de vedere menţionată mai înainte corespunzând de fapt etapelor unui proces orientat: universalul *ante multitudinem* preexistă universalului în pluralitate, deoarece al doilea „emană" şi „izvorăşte" din primul, aşa cum o spune clar Avicenna, deşi cu alte cuvinte. La fel, universalul numit de Aristotel „posterior" lucrurilor nu e generat decât *după ce a rezidat în sensibil*. Sub triada neoplatoniciană este articulat aşadar întregul mecanism metafizic complex al emanaţiei, mecanism ce implică la rândul său doctrina avicenniană a cauzalităţii „dispozitive" a cunoaşterii sensibile în procesul complet al cunoaşterii umane. Universalul nu este infuzat direct în sufletul uman, ci îl atinge doar după ce a trecut în sensibil, ceea ce înseamnă că el nu atinge sufletul uman decât o dată ce acesta e abilitat să-l primească. Mai rămânea de explicat modul în care se efectuează această receptare ce restituie inteligibilului o parte din fiinţa pe care a pierdut-o în pluralitatea sensibilă. Această problemă, la fel cu aceea privind statutul universalului anterior pluralităţii, nu poate fi asumată într-un tratat de logică. În *Metafizica* găsim aşadar răspuns la problema lui Syrianus referitoare la joncţiunea între empiric şi non-empiric. Contrar platonismului, Avicenna transformă această

---

[122] Cf. Avicenna, *Logica*, *ed. cit.*, f. 12va.

problematică. Platonicienii încercau să împace empirismul lui Aristotel cu ineismul lui Platon ; Avicenna, acuzat de a-l replatoniza pe Aristotel, încearcă să articuleze empiricul și aprioricul, și aceasta pentru că aristotelismul său depășește cu mult influențele neoplatoniciene. Iată de ce el nu are nevoie nici de forme psihice, nici de reminiscență. Problema sa este nouă, soluția sa, revoluționară.

INDIFERENȚA ESENȚEI ȘI PRINCIPIUL TOLERANȚEI

Marea noutate a ontologiei avicenniene constă în distincția dintre universal și universalitatea sa. Pivotul acestei distincții este o altă distincție, necunoscută lui Aristotel și care repune foarte serios în discuție viziunea greacă asupra *οὐσία*-ei : diferența dintre esență și existență. Pentru Avicenna, existența e un accident al esenței. Această teză, formulată în limbajul scolasticii latine a secolului al XIII-lea este în general enunțată de el sub o formă sensibil diferită, în limbajul lui *intentio* și al „reicității" (vezi textul în chenar).

Dacă ființa efectivă nu e un predicat esențial al esenței sau, cu alte cuvinte, dacă intenția *reicității* unui lucru nu îi învăluie existența, pe scurt, dacă a gândi la ceea ce este un lucru nu înseamnă a gândi la faptul că el există și se poate înfăptui fără a spune nimic despre existența sa, intenția de *reicitate* poate fi detașată de gândirea a tot ceea ce versiunile arabe ale lui Avicenna numesc „concomitenții esenței". Detașarea intențională a reicității în raport cu existența, a quiddității în raport cu quodditatea, conform formulei folosite de Heidegger în *Metaphysik als Geschichte des Seins* este capitală pentru redefinirea avicenniană a universalului. Grație acestei detașări, chestiunea statutului ontologic al universalului, lăsată deoparte de Porfir, poate fi asumată, dincolo de toate delimitările între empirismul conceptualist al stilului aristotelic și realismul Formelor de stil platonician, prin posibilitatea de a gândi esența în separarea sa eidetică. Aceasta e posibilitatea care vine să umple locul lăsat gol de Aristotel la sfârșitul *Analiticii secunde* : *νοῦς*-ul care e în același timp limita și exteriorul procesului de inducție abstractivă, altfel spus „intuiția intelectuală", readusă de unii comentatori moderni ai lui Aristotel în opera acestuia pornind de la

fenomenologia huserliană, poate fi de acum înainte gândită pentru prima oară şi cu adevărat ca o „intuiţie a esenţelor". Raportată la lectura neoplatoniciană a lui Aristotel, schimbarea de paradigmă e totală : nu mai e vorba, ca la Syrianus, nici de Forme psihice, nici de proiecţie imaginară, nici de reminiscenţă. Non-empiricul, altfel spus *aprioricul*, nu mai e confundat cu înnăscutul. cuplului format de proiecţie şi de reminiscenţă urmându-i separarea eidetică.

Asupra vocabularului fiinţei la Avicenna

Teza fundamentală a lui Avicenna, aşa cum se află ea iniţial transcrisă în latină este că „fiinţa *(ens)* semnifică o dispoziţie sau o intenţie *(intentio)* adăugată din exterior lucrului despre care e enunţată". Deci, în traducerile latine din Avicenna nu este vorba întotdeauna în mod explicit despre existenţă şi despre esenţă, ci despre doi termeni conceptual, respectiv gramatical ambigui – unul, *res*, adică „lucru" (în arabă *al-shay'*), pe care ontologia scolastică îl va relua sub forma *essentia* ; celălalt, *ens*, literal „fiindul" (în arabă *al-wujud*) : „fiinţa", „existenţa", „existentul" – pentru a desemna ceea ce va deveni *existentia*.

Acest vocabular desemnează totodată o reţea conceptuală care, chiar ascunsă sub limbajul scolastic, continuă să dăinuiască în limba filosofică, cu precădere în cea germană, unde distincţia între realitate *(Realität)* şi efectivitate *(Wirklichkeit)* păstrează ceva din ecuaţia avicenniană între esenţialitate, reicitate (re-alitate) şi posibilitate. Reinterpretarea scolastică a distincţiei între *res* şi *ens* este în orice caz justificată metodic de către autorii latini din secolul al XIII-lea : ceea ce Avicenna înţelege prin *res* nu este altceva decât „quidditatea şi esenţa fiecărui" ceva *(aliquid)* ; ceea ce vizează prin termenul *ens* este „ceva adăugat acestei quidditäţi". Astfel distinse, „re-alitatea" a ceva, adică a ceea ce este efectiv, dar şi simplu de gândit, de cugetat sau posibil, şi efectivitatea acestei re-alităţi se înscriu într-o structură cu trei locuri pe care scolasticii le exprimă cu ajutorul celor trei vocabule : *subiectum* (în loc de *aliquid*), *essentia* (în loc de *res*) şi *existentia* (în loc de *ens*). Oricare ar fi primele formulări ale tezei *accesibile latinilor*, fundamentul ontologiei avicenniene rămâne o teorie a „accidentalităţii existenţei" circulând, în cea mai mare parte a timpului, sub următoarea formă : „Fiinţa este un accident ce se adaugă din exterior tuturor quidditäţilor, deoarece ea nu le este atribuită din ele însele".

Universal și universalitate

Generalizând ca statut intențional al universalului principiul distincției intenționale dintre reicitate și ființa actuală, Avicenna pune la baza teoriei sale despre universal necesitatea unei distincții între intenția unui universal și intenția universalității sale. Tot așa cum putem și trebuie să distingem reicitatea lucrului – quidditatea sa – și existența lucrului – quodditatea sa ori, pentru a relua chiar termenul lui Avicenna, *anitas*-ul său – ca fiind două răspunsuri distincte la două întrebări distincte – *quid sit?* (ce este el?) și *an sit?* (este el?) – putem și trebuie să facem deosebirea între intenția reicității și cea a caracterului său universal. Folosind o formulă, se poate spune: universalitatea e un accident al reicității, sau, și mai direct, universalitatea este un accident al universalului. În textul purtător al noii doctrine a universaliilor (*Metafizica*, V, 1), Avicenna afirmă că intenția unui universal, de exemplu intenția de *umanitate* sau cea de *cabalinitate* nu este nici una, nici multiplă. Universalul, definit în mod curent drept „unul spus despre mai mulți“ sau „unul în mai mulți“ nu este prin sine *nici unul, nici mai mulți*. Această doctrină a părut paradoxală sau contradictorie. Ea enunță totuşi o particularitate constitutivă a universalului ca atare, respectiv faptul că intenția de unitate sau de pluralitate se „atașează“ la cea de universal *fără a face parte din conținutul său propriu*, adică din λόγοζ-ul său. Aceasta este caracteristica pe care Avicenna o izolează și o teoretizează în doctrina indiferenței esenței.

Esența indiferentă

Dacă *cabalinitatea (equinitas)* are în ea însăși o definiție, un λόγοζ independent de universalitate, tot așa cum reicitatea unui lucru se definește independent de existența sa, se poate trage concluzia că, în gândire, „universalitatea i se întâmplă cabalinității“ cu titlu de accident. De unde formula pregnantă care, secole de-a rândul, va rezuma teoria avicenniană a separării eidetice: „Cabalinitatea nu e nimic altceva decât cabalinitate“ *(equinitas est tantum equinitas)*. A spune despre cabalinitate că e doar cabalinitate nu este o simplă tautologie: este λόγοζ-ul identitar care exprimă posibilitatea intuiției unei esențe. Pentru Avicenna, aceasta înseamnă să susțină că „în ea însăși, ea nu este nici una, nici

multiplă". Mai mult: a spune că această cabalinitate e doar cabalinitate nu înseamnă a spune despre ea „nici că există în realitatea sensibilă, nici că există în suflet, nici că este în act, nici că este în potență în sensul în care aceasta ar face parte din esența sa". Altfel spus: toate proprietățile esenței, în afară de esențialitatea sa, sunt accidente ale esenței. Această concepție despre esență e antiplatoniciană. Esența avicenniană nu e în sine nici plurală în sensul în care, ca formă participată, ea ar fi pluralizată în pluralitatea participiilor sale, nici una în sensul de formă separată unică. Ea este în sine indiferentă ambelor. *Comunitatea* formei participate este un accident al esenței: „Datorită faptului că, în definiția cabalinității, se potrivește sau se întâlnește o pluralitate de lucruri, cabalinitatea este comună"; singularitatea sa este, de asemenea, un accident: „În măsura în care e privită cu proprietățile și accidentele precise ce i se atribuie, ea este singulară"; dar această singularitate nu este cea a Formei separate, a Ideii platoniciene. O astfel de concepție despre esență nu este însă empiristă sau conceptualistă, în sensul aristotelismului trivial. Intenția intuiționată în separarea sa eidetică nu e „universalul experienței" construit prin inducție abstractivă pe temelia repetiției senzațiilor și persistenței imaginilor. Nu ține de intenția esenței nici de a fi în realitatea sensibilă, ceea ce constituie statutul universalului *in multis*, nici de a fi în suflet, ceea ce reprezintă statutul universalului *de multis*, nici de a fi în act, nici de a fi în potență, nici de a fi una, nici de a fi multiplă. Aceasta *nu face pur și simplu parte* din *intentio* a sa. Rezultă că Avicenna nu vrea să spună: în calitatea ei de cabalinitate, cabalinitatea nu e nici una, nici multiplă, ci doar: nu în calitatea ei de cabalinitate este ea caracterizată drept cabalinitate.

Astfel, la obiecția „logică" potrivit căreia doctrina indiferenței esenței ar viola principiul contradicției, Avicenna răspunde pe terenul logicii. Dacă „cineva ne cere să răspundem cu privire la cabalinitate în cadrul guvernat de principiul contradicției", altfel spus dacă ne întreabă: cabalinitatea, în măsura în care e cabalinitate, este A sau -A, va trebui să răspundem că nu în calitatea ei de cabalinitate este ea A sau -A. Există aici o distincție capitală care, nefiind recunoscută, subminează întreaga doctrină. O distincție care trece între nivelul limbajului obiect, cel al enunțurilor precum „x ca x este A" sau „x ca x nu este A" și nivelul metalogic, cel al enunțurilor precum „–{x ca x este A}"

sau „–{x ca x este –A}". În limbajul scolastic al logicii modale, s-ar putea spune că teoria indiferenței esenței trebuie înțeleasă *de dicto* (cu privire la ceea ce spune propoziția intercalată), nu *de re* (cu privire la lucrul care e subiectul propoziției): dubla negație paradoxală nici...nici, care indică statutul esenței se exercită asupra conținutului propozițional care afirmă că x ca x are cutare proprietate, nu asupra lui x însuși, adică asupra a ceea ce este x ca x, deoarece, ca x, x este doar x.

La ce bun să distingem esența în separarea sa eidetică și universalul *ca esență accidentată printr-un anumit număr de caracteristici extrinseci intenției sale?* Să fie oare pentru a stabili în afară de unul și de multiplu, de existența sensibilă și de inerența mentală, de individual și de universal, de act și de potență și, de ce nu, de ființă și de non-ființă, o „a treia regiune a ființei", exterioară tuturor determinărilor sale pozitive și negative? Sau pentru a dovedi că există un terț între conceptul abstract al lui Aristotel și Forma separată a lui Platon, între inteligibilul degajat de materie și inteligibilul pur al lui al-Farabi, un echivalent funcțional al formei psihice a lui Syrianus și care nu ar fi nici lucru al lumii (realitate sensibilă), nici lucru pur mental (afecțiune a sufletului), pe scurt, un lucru intermediar între abstract și separat, și care nu ar fi nici abstract, nici non-abstract, nici separat, nici non-separat, într-un cuvânt: un obiect *pur*, indiferent față de orice existență ca și față de orice non-existență? E ceea ce numeroși interpreți medievali au luat din Avicenna, formalizându-i unele enunțuri cu ajutorul distincției între „ființa esenței" *(esse essentiae)* și „ființa existenței" *(esse existentiae)* al căror ecou se regăsește până în filosofia modernă, în teoria „exteriorității ontologice" *(Aussersein)* a obiectului pur, la marele adversar al lui Bertrand Russell, Alexius von Meinong. Vom reveni mai departe la această problemă. Pentru moment, trebuie să examinăm mai degrabă modul în care teoria indiferenței esenței se înscrie în problematica aviceniană a universaliilor.

Principiul toleranței și critica platonismului

Atrăgând atenția asupra indiferenței esenței, Avicenna înțelege să fundamenteze posibilitatea ontologică a predicației. Universalul *om* este un predicabil. Pentru a dovedi predicabilitatea sa, trebuie să presupunem că ceea ce este vizat prin termenul „om", adică

esența *om*, într-un cuvânt *umanitatea*, nu prezintă un caracter intențional care ar face imposibilă orice predicație. Intuiția fundamentală a lui Avicenna, exprimată încă din *Logica (al-Shifa')* este că predicatul 'om' nu poate fi atribuit unei pluralități de subiecte individuale decât dacă esența omului nu este în sine nici universală nici singulară : nici universală deoarece, dacă ar fi așa, nu ar putea exista în ea nici un om singular ; nici singulară, deoarece, dacă ar fi așa, nu ar exista în ea decât unul singur (ed. Veneția, 1508, f. 12ra). Pentru ca predicatul 'om' să fie predicabil în mod universal, trebuie deci ca 'οὐσία omului să nu fie nici inapropriabilă de către toți, nici apropriată de unul singur.

Problema asumată de Avicenna provine din dilema în care Aristotel vroia să-l închidă pe Platon în *Metafizica*, Z, 13. Pentru a ataca teza formei participate (adică a prezenței reale a universalului ca universal în lucrul ce participă la el), Aristotel stabilea, în primul său argument antiplatonician, că dacă, prin definiție, universalul nu este propriu nici unui individ, el trebuie să fie substanța tuturor celor cărora li se atribuie, căci altfel riscă să nu fie al nici unuia. Or, el nu putea să fie al tuturor deoarece, de îndată ce era substanța unui individ oarecare, acest individ era *ipso facto* toți ceilalți indivizi (în virtutea principiului potrivit căruia „ființele a căror quidditate este una, sunt o aceeași ființă"). Avicenna simplifică argumentul în perspectiva lui *nici...nici...* ; dacă vrem ca un termen universal să fie predicabil despre toți și despre fiecare, trebuie ca esența sau natura predicată să nu fie nici universală nici singulară, deoarece dacă e universală, nu va mai putea *fi concepută în fiecare luat separat*, iar dacă e singulară, nu va mai putea *fi concepută în toți*. Astfel, indiferența esenței are drept primă funcție de a asigura o *toleranță ontologică*. Trebuie ca natura esenței să tolereze faptul de a fi concepută ca invariantă în diferite contexte ontologice, ceea ce nu se poate face decât cu condiția de a fi concepută în ea însăși ca fiind lipsită de orice caracter ontologic inhibant.

Această toleranță internă îi permite lui Avicenna să rezolve aporiile realismului platonician, fără să cadă într-un conceptualism pseudo-aristotelician. Antiplatonismul lui Avicenna apare evident mai ales în doctrina sa asupra universaliilor. În mod paradoxal, el se opune cel mai decisiv lui Platon prin teoria sa despre indiferența esenței și prin cea despre intuiția esenței. În *Metafizica*, VII, 2, el formulează cinci argumente împotriva platonismului, care presupun, toate, la grade diferite, indiferența esenței.

• Primul paralogism care domină întreaga teorie a Formelor separate constă în a afirma că tot ce poate fi conceput în mod abstract trebuie în mod necesar să existe în stare separată (*Metaf.*, VII, 2 : Van Riet. p. 363, 2–3). A gândi forma omului „ca fiind doar formă a omului“ nu ne obligă să spunem că ceea ce este vizat aici trebuie „să existe singur și separat“ din punct de vedere ontologic (*Metaf.*, VII, 2 ; Van Riet, p. 364, 14–17).

• Al doilea paralogism al platonicienilor constă în a crede că, deoarece există o singură și aceeași intenție a umanității, această intenție este numeric una și prezentă în mai mulți, și multiplicată prin relațiile sale, ca un tată unic într-o pluralitate de fii.

• Al treilea constă în a nu distinge universalul de universalitate, intenția umanității de cea a unității sau a multiplicității.

• Al patrulea constă în a generaliza această confuzie pentru toate contextele filosofice : de exemplu pentru regularitățile nomologice și pentru fixitatea speciilor. Platonicienii procedează „ca și cum umanitatea și o umanitate una sau multiplă nu ar fi decât o singură și aceeași intenție“ (*Metaf.*, VII, 2 ; Van Riet, p. 366, 49–55). De unde trag concluzia că specia umană e invariabilă în timp, pe când definiția umanității în sine este cea care rămâne aceeași în toate contextele.

• Al cincilea constă în a crede că deoarece lucrurile materiale sunt cauzate, cauzele lor pot fi de orice fel, din moment ce ele sunt separate. Or, nu din cauză că lucrurile materiale sunt cauzate iar obiectele matematice separate, cele din urmă trebuie să fie neapărat cauzele celor dintâi.

Indiferența esenței nu se află deci în slujba realismului platonician : esența indiferentă nu este o Formă separată la care s-a ajuns prin intuiția intelectuală. Împotriva lui Platon, Avicenna reia dintr-o perspectivă proprie majoritatea tezelor lui Aristotel :

<1> Universalul *ca universal* nu există nici separat, ca Formă transcendentă, nici în act, în ființele concrete : „Universalul, în măsura în care e universal, nu are ființă prin el însuși“ (*Metaf.*, V, 2 ; Van Riet, p. 239, 64) ; „Animalul, în măsura în care e animal, nu are ființă în indivizi“ (*Metaf.*, V, 1 ; Van Riet, p. 234, 58–59). Universalul nu se poate realiza în particulare, cu excepția caracteristicilor accidentale care îl *individualizează* : el nu este deci niciodată prezent în lucruri ca universal.

<2>Universalul nu există în act decât în suflet: „universalitatea nu are ființă decât în suflet" (*Metaf.*, V, 2; Van Riet, p. 239, 71 și 244, 78) – așa cum spune *Metaf.*, V. 2; Van Riet, p. 241, 17 – 242, 22, într-o formulă ce va fi adesea prost înțeleasă (o vor face să profeseze doctrina identității singularului și a universalului, împotriva căreia s-au mobilizat toate nominalismele, începând cu Abélard care i-a criticat un echivalent latin autohton): „Astfel, conform unor raporturi diferite, el [universalul] e universal și particular. În măsura în care această formă se află în suflet, ea este una din formele sufletului, și ea este singulară. În măsura în care mai mulți 'con-vin' în ea [...], ea este universală".

Aceasta nu înseamnă că aristotelismul lui Avicenna se află în slujba reducției empiriste. Considerarea esenței în ea însăși este un mod de cunoaștere abstractă: e vorba de a considera aparte un lucru, independent de caracteristicile extrinseci care provin din relația sa intențională cu un alt lucru. Această cunoaștere abstractă constă în a face abstracție de caracteristicile co-înțelese în percepția unui lucru sensibil. Ea nu e sesizarea cumulativă de asemănări percepute între lucrurile date. Intuiția esenței nu e inducția abstractivă care, după Aristotel, asigură formarea universalului experienței. Dar ce mai rămâne atunci din Aristotel?

PERCEPȚIA, INTUIȚIA ESENȚELOR ȘI SESIZAREA UNIVERSALULUI

În ciuda aparențelor, Avicenna se străduiește să dea o interpretare sistematică aristotelismului. Coerența demersului său, care îi conferă lui Aristotel o coeziune pe care acesta nu o are întotdeauna în mod explicit, e mascată de confuzia ce înconjoară analizele sale în tradiția interpretativă. În buna tradiție a avicennismului, o clasificare a domeniilor se impune. Într-adevăr, trebuie distinse: <a> problema sesizării generalului în particular la nivelul percepției; <b> sesizarea esenței în „indiferența" sa; <c> cunoașterea „primelor inteligibile", principii ale oricărei cunoașteri științifice; <d> elaborarea universalului logic. Toate aceste probleme sunt distincte; din nefericire, interpreții le amestecă.

Teoria avicenniană a percepției

Fundamentul general al teoriei avicenniene a percepției, pe care îl regăsim în operele filosofice *(al-Shifa')* și medicale *(Canonul medicinei)* este distincția dintre simțurile externe și simțurile interne. În *De anima* Avicenna distinge cinci facultăți cognitive interne sau „simțuri interne". Această distincție este ea însăși precedată de o altă distincție : cea dintre *forma sensibilis* și *intentio sensibilium*[123]. Simțurile, fie ele externe sau interne, au două obiecte de percepție : formele și intențiile. Ceea ce le deosebește pe cele două este traiectul percepției. Forma sensibilă este percepută mai întâi de simțurile externe, apoi transmisă simțului intern – așa cum e cazul, de exemplu, pentru lungimea unui lucru : intenția unui sensibil este conținut sesizat în mod direct – este ceea ce se produce atunci când mielul percepe amenințarea pe care o reprezintă pentru el lupul. Acest *caracter amenințător,* care nu e perceput de simțurile externe pentru că nu este o formă sensibilă a lupului, este *intentio* a lupului, distinctă de forma sa, intenție care, o dată percepută, provoacă un comportament spontan de fugă sau de evitare.

Primul dintre simțurile interne este simțul comun. Avicenna îl numește în general *bantasia,* termen ce traduce grecescul *φαντασία*, o terminologie surprinzătoare dacă ne gândim că simțul comun este pentru el în principal o instanță receptivă de centralizare a datelor diferitelor senzații. Prima funcție a simțului comun este de „a primi toate formele pe care i le imprimă și i le transmit cele cinci simțuri". Dar nu e singura. Simțul comun nu este doar facultatea capabilă să „perceapă simultan obiectele diferitelor puteri senzitive" (teză ce transpune pe terenul facultăților simpla observație a lui Aristotel, *De an.*, III, 1, 425 b1 sq., asupra „senzației grupate" sau „comune" ce se produce în suflet atunci când există simultaneitate a senzațiilor referitoare la același obiect), el joacă totodată un rol central în „transformarea" senzației în percepție – rol net distinct de cel al facultății ce îi urmează : imaginația (în latină *imaginatio,* în arabă *khayal*). Se

---

[123] Cf. Avicenne, *Liber De anima seu Sextus De naturalibus,* I, 5, ed. crit. a trad. latine medievale de S. Van Riet, cu o „Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne" de G. Verbeke, Louvain–Leyda, Peeters–Brill, 1972, p. 85, 88 *sq.*

poate ilustra acest lucru luând un exemplu ce figurează în același timp în *De an.*, I, 5 și în *Cartea despre îndemnuri și aluzii*[124].

Fie o picătură de apă ce cade desenând o linie dreaptă. Văzul, simț extern, nu lasă să se imprime în el decât „forma a ceea ce este în fața lui", dar ceea ce se află în fața lui este „ca un punct, nu ca o linie". Altfel spus: simțul extern nu percepe dreapta desenată de picătura ce cade. El nu percepe decât poziția ocupată la un moment dat de picătură: el nu o poate „vedea" de două ori în același timp nici în același timp în două locuri diferite". Aici intervine simțul comun: „În momentul precis în care forma picăturii (transmisă de văz) se imprimă în simțul comun și se retrage din el, dar înainte ca forma (depusă în simțul comun) să dispară complet, se exercită simultan două forțe: simțul exterior sesizează picătura de apă acolo unde este ea *(ubi est),* simțul comun o percepe ca și cum ea s-ar găsi [încă] acolo unde era *(quasi esset ubi fuit)* și ca și cum ar fi [numai] acolo unde este *(quasi esset ubi est).* Și astfel, ceea ce percepe este o *distensio recta,* o traiectorie în linie dreaptă[125]. *Ca și cum* are o mare importanță. Simțul comun nu percepe lucrul acolo unde este, aceasta e treaba simțului extern, ceea ce percepe nu este *real,* ci de ordinul lui *bantasia*; el percepe o mișcare, adică se raportează la un lucru ca și cum acesta ar fi în două locuri distincte – locul pe care îl ocupa și cel pe care îl ocupă –, dar lucrul nu se află în două locuri distincte și nu e perceput acolo unde se află decât de simțul extern.

Acest proces complex de percepție la care cooperează simțul extern și simțul comun nu este încă, la drept vorbind, un proces de percepție completă: timpul trece, formele simțului extern se succed în simțul comun, iar formele simțului comun se succed la rândul lor. De aceea este necesar să existe o instanță care să le înțeleagă pe amândouă și să le rețină sau să le păstreze, chiar atunci când stimulul a încetat sau, cum spune Avicenna, când lucrul *(res)* a trecut *(abiit).* Imaginația, *imaginatio*, este cea căreia îi revine rolul de a „reține ceea ce simțul comun primește în permanență de la cele cinci simțuri, după dispariția sensibilelor în discuție". „Forma" dreptei desenată de căderea

---

[124] Cf. Avicenne, *Livre des directives et des remarques*, trad. A. M. Goichon, Paris, 1951, p. 316–317.

[125] Cf. Avicenne, *Liber De anima*, I, 5, ed. S. Van Riet, p. 88, 34–89, 40.

Rolul simțurilor interne în psihologia lui Avicenna

Jean de la Rochelle a făcut un excelent rezumat al doctrinei avicenniene a simțurilor interne. Citâm aici principalele sale definiții : „*Simțul comun* este o facultate plasată în prima cavitate a creierului. El are funcția de a primi ansamblul formelor pe care i le imprimă și transmit cele cinci simțuri externe. El este totodată centrul tuturor simțurilor ce derivă din el ca niște ramuri. *Imaginația* este o facultate plasată la extremitatea primei cavități a creierului, care reține ceea ce simțul comun primește de la cele cinci simțuri, adică formele sensibile ce subzistă în ea după ce senzația propriu-zisă a încetat. *Imaginativa* e o facultate plasată în cavitatea centrală a creierului. Rolul ei este acela de a compune formele sensibile care se află în imaginație sau de a le separa – după caz. În măsura în care e supusă ordinelor intelectului sau ale rațiunii, imaginativa poartă un alt nume : e numită *cogitativă*. Avicenna rezervă numele de imaginativă doar pentru cazurile când instanța ce comandă această facultate este o simplă facultate animală. Articulația imaginativei cu celelalte facultăți poate fi descrisă astfel : simțul comun transmite facultății formale, ca unui depozit, tot ce îi aduc simțurile exterioare; virtutea formală, altfel spus imaginația, păstrează și reține – ea este într-adevăr capabilă să multiplice formele sensibile ; facultatea cogitativă sau imaginativă se întoarce spre formele care se află în imaginație pentru a le compune și a le diviza – din moment ce ele i se supun. Este ceea ce explică faptul că imaginile lucrurilor pot fi obiectul unor deformări ce nu s-au produs la nivelul simțurilor externe, așa cum este de exemplu cazul visurilor și al reveriilor. *Estimativa* este o facultate plasată în vârful cavității centrale a creierului. Funcția sa e de a înțelege *intențiile* sensibilelor. Ea este cea care deslușește comportamentul oii, respectiv acel fel de judecată ce o face să știe că trebuie să fugă de lup și să aibă grijă de miel. Această facultate e transcendentă [față de obiectul percepției sensibile], în sensul în care activitatea sa perceptivă nu are drept obiectiv formele sensibile și materiale, ci formele imateriale. Într-adevăr, bunătatea și răutatea, potrivitul și nepotrivitul, utilul și dăunătorul sunt *intenții*, în ele însele non-materiale, și care nu sunt de resortul simțurilor externe. Ele sunt totuși accidente ale obiectelor senzației, de aceea se numesc intenții ale sensibilelor. Facultatea *memorativă* e plasată în cavitatea posterioară a creierului. Rolul său e de a reține intențiile sensibilelor percepute de către estimativă. După Avicenna, raportul dintre memorativă și estimativă este același cu acela dintre imaginație și simțul comun : imaginația are o funcție retensivă, e un fel de tezaur al formelor sensibile aprehendate de simțul comun; memorativa e tezaurul care păstrează intențiile sensibilelor aprehendate de estimativă".

picăturii de ploaie, produs al imaginației, este efectul unei retenții a ceea ce e sesizat de simțul comun și de simțul extern, efectul unei „puneri în formă" sau „formări" a celor două date, cea imaginară, în sensul de *bantasia* și cea reală. Iată de ce imaginația retentivă este numită de asemenea *vis formans* sau *virtus formalis* („putere formantă" sau „formală"). Sensul comun și imaginația „retentivă" și „formativă" sunt așadar două facultăți distincte, inclusiv din punct de vedere anatomic : simțul comun e localizat în prima cavitate a creierului, imaginația în extremitatea ventricolului anterior.

La rândul său, imaginația nu trebuie confundată cu „imaginativa" *(mutakhayyila)*, cel de al treilea simț intern, numit îndeosebi *vis cogitativa*, „putere cogitativă" *(mufakhira)*, la om. Rolul acestei puteri cogitative sau imaginative este de a separa sau de a combina imaginile reținute de imaginație, de a diviza și de a compune imagini : ea este ea însăși localizată în cavitatea centrală a creierului, „acolo unde este versul" (adică glanda pineală). Urmează apoi „estimativa" situată în extremitatea cavității centrale a creierului și având drept obiect *intentiones*, adică ceea ce nu e perceput prin intermediul simțurilor externe. Urmează în sfârșit memoria, situată în cavitatea posterioară a creierului și îndeplinind aceeași funcție de retenție vizavi de estimativă ca imaginația vizavi de simțul comun (a se vedea textul în chenar).

Acest sistem de funcții cognitive sau simțuri interne nu are nimic de-a face cu procesele de cunoaștere intelectuală. Deoarece Avicenna consideră că intelectul nu este forma unui corp prin esență, ci doar prin accident, inteligibilele nu pot proveni în sufletul uman direct din legătura sa cu corpul. Deci nu există trecere directă de la imaginație și memorie la universalul experienței conform procesului postulat mai degrabă decât descris de Aristotel în *Metafizica*, A, 1 și *Analitica secundă*, II, 19. Dar atunci cum se înfăptuiește această trecere?

Nivelul cunoașterii abstractive

Platonician, adică dualist în concepția sa despre unitatea sufletului și a corpului sau, mai degrabă, a intelectului și a corpului, Avicenna e nevoit să explice raportul dintre senzație și cunoașterea intelectuală cu ajutorul conceptelor peripatetice, dacă

nu aristotelice. Sarcina este cel puţin dificilă. Dar tocmai această tensiune structurală este cea care susţine atât psihologia sa, cât şi teoria sa despre cunoaştere. Singura continuitate existentă între senzaţie şi intelecţie rezidă în abstracţie. Concepute din perspectiva *dematerializării*, procesele de percepţie se lasă descrise ca o serie ordonată : abstracţia începe la nivelul cel mai de jos, adică de la senzaţie, care este prima „despuiere a materiei" ; ea se sfârşeşte în abstracţia intelectuală, care este o despuiere a „accidentelor materiale". Nivelul cel mai de jos al abstracţiei este cel al actului de viziune : forma percepută de facultatea vizuală e despuiată de materie ; cu toate acestea, abstracţia imaginaţiei este de un grad superior, deoarece nu reclamă în mod necesar prezenţa efectivă a obiectului pentru a-i cunoaşte forma ; estimativa abstrage încă şi mai mult, deoarece cunoaşte „intenţiile" care nu sunt materiale în sine, adică sensibile simţurilor externe, chiar dacă se realizează în fiinţe materiale. Nici una din aceste abstracţii nu eliberează forma de accidentele sale materiale.

Din punct de vedere al percepţiei, teza lui Aristotel conform căreia universalul e perceput în particular primeşte astfel o limitare precisă. A spune că există percepţie a formei umane în intuiţia sensibilă a unui om singular semnifică doar că imaginaţia are puterea de a face prezentă, inclusiv în absenţa oricărui stimul vizual, o *formă* de om nedespuiată de accidentele materiale care sunt cantitatea, calitatea şi poziţia. Deci imaginea unui om, chiar cea a unui om imaginar, este întotdeauna imaginea unui om determinat, şi nu poate fi aplicată tuturor oamenilor. La fel stau lucrurile cu intenţiile non-sensibile manipulate de estimativă : toate sunt percepute *în mod particular, în legătură cu o formă sensibilă determinată*. Intenţia „caracterului ameninţător al lupului" nu e legată de lup în general, nici de Ideea platoniciană de lup, nici chiar de conceptul de lup. Când se spune că generalul e perceput dintr-o dată în particular, trebuie să se înţeleagă prin aceasta că el este sesizat în mod particular. Ceea ce asigură unitatea obiectului percepţiei, de exemplu forma de om în perceperea unui om singular, se referă întotdeauna la acest om singular. Forma aprehendată e eliberată de accidentele materiei, de cantitate, de calitate, de poziţie şi de loc numai în abstracţia intelectuală. Este ceea ce o face universală, adică aplicabilă unei pluralităţi de indivizi. Dar ce e abstracţia intelectuală?

Dacă, așa cum o impune dualismul riguros al intelectului și al corpului, inteligibilele nu pot fi extrase direct din datele sensibile, dacă sensibilul nu poate fi sursa imediată a inteligibilului, cum se articulează trecerea de la sensibil la inteligibil la nivelul abstracției? Faptul că, de la senzație la abstracția intelectuală, obiectul „perceput“ prezintă un grad crescând și continuu de abstracție nu înseamnă că intelectul uman descoperă el însuși inteligibilul în imaginile sensibile și îl dezvăluie de la sine în puritatea sa, făcând abstracție de „accidentele materiale“. Reluând distincția aristotelică între intelectul numit, începând cu Alexandru din Afrodisia, 'pacient' sau 'posibil' (*De an.*, III, 4) și intelectul numit 'agent' (*De an.*, III, 5), Avicenna limitează intelectualitatea sufletului uman doar la intelectul pacient. Teoria avicenniană a intelectului posibil e îndreptată împotriva lui Platon, chiar în cadrul dualismului platonician. Deoarece cunoașterea sensibilă nu duce direct la inteligibil, ne-am putea imagina că sufletul uman e dotat inițial cu un stoc de inteligibile spre care s-ar întoarce, îndepărtându-se de sensibil, de fiecare dată când ar vrea să ajungă la cunoașterea unei forme degajate de accidentele materiei. Dar tocmai acest lucru e refuzat de Avicenna : sufletul uman e doar „receptorul“ inteligibilelor, nu există în el „un tezaur de inteligibil“ în act, de care ar fi provizoriu îndepărtat prin activitatea sensibilă, dar pe care l-ar putea regăsi intact cu condiția să opereze o conversiune interioară. Înainte chiar de a ști cum le dobândește sufletul uman, trebuie să subliniem că, pentru Avicenna, speciile inteligibile nu sunt nici măcar păstrate în intelectul receptor : ele nu rămân în suflet decât în momentul în care sunt percepute ; memorie intelectuală nu există. Ceea ce se perpetuează și se fortifică este aptitudinea de a percepe. Contrar celor susținute de al-Farabi, intelectul posibil nu devine așadar intelect dobândit, deoarece „substanța inteligibilă, atunci când cunoaște o formă intelectuală, nu devine această formă“. Intelectul dobândit nu e o putere a sufletului, este forma însăși în măsura în care e accesibilă unei puteri receptive aptă s-o primească. Nici intelect dobândit în sensul lui al-Farabi, nici tezaur de forme psihice în sensul lui Syrianus, intelectul posibil al lui Avicenna are nevoie de sensibil spre a se pregăti pentru inteligibil : el nu îl posedă dinainte și nu îl păstrează după ce l-a primit.

Reminiscență și învățare : contra-modelul avicennian

Pentru a explica dobândirea inteligibilelor, Avicenna folosește o metaforă perfect opusă celei a reminiscenței. Platon spunea că sufletul ajunge la inteligibil prin reamintire, afirmând că Ideile au cauzat mai întâi în sufletul nostru știința tuturor cognoscibilelor și că sensibilul nu e decât ocazia ce excită sufletul să examineze Forme pe care le posedă deja. Avicenna susține, dimpotrivă, că sufletul trebuie să devină apt de a primi în el principiile științei sale grație studierii datelor sensibile, printr-o „căutare activă", *inquisitio activa* (*De an.*, V, 2 ; Van Riet, p. 92). Această căutare, această „studiere", într-un cuvânt această investigare a sensibilului nu este totuși decât o pregătire săvârșită de facultățile inferioare, care sunt memoria sensibilă și imaginația. Cugetările singulare, altfel spus examinarea, de către puterea rațională a sufletului, a singularelor ce se află în imaginație, sunt un fel de „termen mediu care pregătește primirea necesară a concluziei" (*De an.*, V, 5 ; Van Riet, p. 127). „Legându-se de formele sensibile printr-un anumit tip de legătură", sufletul rațional „e abilitat să primească în el aceste forme însele, lipsite de orice amestec", dobândește capacitatea de a se uni în voie cu intelectul agent și de a primi de la el formele inteligibile. După Gilson (1926, p. 44), această doctrină „contrazice orice verosimilitate metafizică" ; rațiunea acestei neverosimilități este că „în fond, doctrina lui Avicenna nu e altceva decât un platonism, dar un platonism inconsecvent". Un platonism, deoarece profesează un extrinsecism integral potrivit căruia toate formele, ideile și virtuțile sunt primite *în totalitate din afară*, iar din acest punct de vedere contează prea puțin dacă formele inteligibile provin în noi din Idei separate sau dintr-o Inteligență separată. Un platonism inconsecvent deoarece, dacă în platonism totul îi vine sufletului din afară și i-a fost dat dintr-o dată, încă de la început, la Avicenna, dimpotrivă, sufletul trebuie să se întoarcă neîncetat spre lucrurile sensibile pentru a se preta la acțiunea intelectului separat.

Critica lui Gilson este întemeiată, însă ea nu e întru totul îndreptățită în privința muncii de pregătire despre care vorbește Avicenna : elaborarea ce pregătește sufletul spre a primi forma inteligibilă emanată de intelectul agent este, într-adevăr, o suită de mișcări de elaborare conceptuală : distincția dintre esențial și accidental la nivelul percepției, tratarea reprezentărilor imaginare

prin recuperare (unificare, *adunatio* a mai multor imagini într-una singură) sau disociere (distribuţie, *multiplicatio* a unei aceleiaşi imagini în mai multe) a conţinutului intenţional pe baza asemănărilor prezentate. De altfel, ea nu ţine seama de faptul că pregătirea nu e o condiţie *sine qua non* deoarece, în anumite cazuri, informarea sufletului de către intelectul agent se poate face imediat, fără pregătire sensibilă, cum se întâmplă în cazul profeţiei. În sfârşit, şi în acelaşi registru, ea nu ţine suficient seama de ambiguitatea statutului aptitudinii vizate de Avicenna. Există, într-adevăr, la el, un oarecare ineism, din moment ce aptitudinea de a se uni cu intelectul separat nu e egală la toţi oamenii : unii au o „subtilitate" congenitală care le permite, „aproape fără să înveţe", să cunoască orice prin ei înşişi, în timp ce alţii, în lipsa unei predispoziţii naturale, au nevoie de o lungă pregătire. Rezultă că sufletul nu extrage inteligibilele din sensibil, ci dobândeşte obiceiul de a se uni cu Intelectul agent pentru a contempla şi a cunoaşte de fiecare dată când doreşte s-o facă.

Ambiguitatea moştenirii avicenniene

La prima vedere, emanatismul lui Avicenna pare un mijloc teoretic elegant de a scăpa de primele două obstacole care sunt realismul platonician şi conceptualismul – Verbeke subliniază că Avicenna nu e conceptualist deoarece, după el, „universaliile nu se degajă din conţinuturile sensibile". Nu e mai puţin adevărat că emanatismul pare iremedial compromis de un platonism „inconsecvent" din moment ce, aşa cum recunoaşte Verbeke, <a> „dacă corespondenţa dintre logică şi real e asigurată de intelectul agent de unde provin în acelaşi timp formele substanţiale şi obiectele inteligibile", <b> „acestea din urmă pretind totuşi pregătirea subiectului cunoscător graţie experienţei sensibile".

De altfel, nu aceasta e dificultatea principală. Interpretarea doctrinei avicenniene a universaliilor se loveşte de un alt obstacol : cum se poate situa cunoaşterea abstractă a esenţei în cadrul general al unei concepţii emanatiste despre forma inteligibilă? Totul se petrece ca şi cum marile descoperiri ale lui Avicenna ar fi incompatibile cu orizontul teoretic în care le formulează.

De fapt, nu se prea ştie unde să se plaseze perceperea esenţelor în separarea lor eidetică. Nu e vorba de o alternativă de ansamblu la problematica (şi la teoria) formării conceptului general abstract,

nici de o etapă intermediară între cunoaşterea sensibilă şi dobândirea universalului, nici, neapărat, de o etapă ulterioară a cunoaşterii unui universal deja *constituit* – ar fi greşit să se spună că formele inteligibile, care emană din intelectul agent când sufletul s-a pregătit să le primească prin propedeutica impresiilor sensibile, sunt punctul de aplicare al intuiției eidetice. Cu alte cuvinte, Avicenna nu este cel mai novator în teoria sa despre modul de dobândire al universalului : prin ea, dimpotrivă, el revine la o viziune neoplatoniciană asupra originii conceptelor. Dar, în sfârșit, există la el teza Dătătorului de forme, ca un substitut al platonismului, care dispensează de reminiscență şi de memorie intelectuală (tezaur al formelor, imanent sufletului) într-un sistem ce se vrea aristotelic, şi trebuie s-o acceptăm ca pe o tentativă dacă nu paradoxală, cel puțin ambiguă, de menținere a aristotelismului prin mijloace nonaristotelice. Căci este clar că doctrina emanației inteligibilului în suflet pornind de la Intelectul separat are drept funcție să explice *formarea* universalului ca universal în suflet – teorie ce se străduieşte să controleze, mai mult sau mai puțin eficace, problema pusă de *Analitica secundă,* II, 19 : articularea cunoaşterii sensibile și a intelecției inteligibilelor.

Totuşi, dispozitivului în care se face simțită influența lui al-Farabi Avicenna îi suprapune o altă doctrină, novatoare de această dată, referitoare la posibilitatea de a percepe în mod abstract quidditatea unui lucru sensibil. Noutatea avicennismului constă în a completa dispozitivul peripatetic greco-arab printr-o teorie care este, în principiul său, independentă de el şi în a adăuga cunoaşterii abstractive a universalului ca universal o cunoaştere abstractă a lucrului singular în esența sa indiferentă. Aici trebuie să fim de acord că ştim să articulăm aceste două motive cu atât mai puțin, cu cât suntem tentați să concepem un sistem în care prestațiile repartizate între cele două tipuri de cunoaştere ar fi bazate în ultimă instanță și exclusiv pe unul singur. Tocmai aceasta e tentativa ce pare să fi ghidat posteritatea latină a lui Avicenna. Cele două momente unite în mod problematic la origine într-un acelaşi ansamblu doctrinal au sfârșit, după multe vicisitudini, reformulări și redistribuiri, prin a se separa la avicennieni. Se poate considera că o parte a revoluției epistemologice din secolul al XIV-lea e legată de abandonarea primei jumătăți a ansamblului în favoarea celei de a doua. Când

noetica lui Aristotel, respectiv doctrina obscură a intelectului agent formulată în *De anima*, III, 5, a fost repusă în discuție, legătura necesară stabilită de peripatetismul arab între doctrina sufletului și cosmologie a fost abandonată în aceeași împrejurare și, o dată cu ea, sistemul emanației care, la Avicenna, încadra întreaga problematică a genezei universaliilor. Problema percepției și a intuiției, formulată în *Analitice*, a venit atunci să ocupe prim-planul scenei. Astfel, teoria indiferenței esenței și-a schimbat funcția și și-a găsit locul central ce i se cuvenea potențial. Dar nu a făcut-o decât instrumentând o problemă omogenă, dacă nu unică : cea a intuiției esențiale a singularului.

„ESSE ESSENTIAE" ȘI TEORIA OBIECTELOR : AVICENNA PRECURSOR AL LUI MEINONG?

În tradiția avicenniană a Islamului oriental, noțiunea de „lucru" *(al-shay')* a cunoscut o dezvoltare deosebită. Se știe, datorită mărturiei lui Shirazi, că <a> unii autori au susținut că lucrul este „mai general decât existența", deoarece posibilul sau imposibilul nu există și totuși este un „lucru" din moment ce e reprezentat în intelect (la care Shirazi răspunde că acești non-existenți sunt „lucruri" în spirit și există în el, ceea ce nu e „lucru" în *realitatea extramentală* nefiind nici existent în realitatea extramentală) și că <b> alți autori au susținut că lucrul e „mai vast decât existența, din moment ce el *înglobează și existența și quidditatea*" (Anawati, p. 308). Aceste două interpretări ale lui Avicenna, vizând să restrângă aria existentului în raport cu cea a reicității, au avut un dublu corespondent, unul în filosofia latină medievală, celălalt în filosofia modernă.

În versiunea latină a *Metafizicii (al-Shifa')*, cel puțin două texte sugerau că natura, sau esența, posedă o ființă proprie, distinctă de existență. O astfel de ființă era cerută dacă reicitatea (ceea ce numim re-alitatea, în germană *Realität*) era „mai vastă" decât realitatea efectivă (în germană *Wirklichkeit*). Să le examinăm pe scurt. În primul text (*Metaf.*, I, 5 ; Van Riet, p. 34–35) Avicenna explică faptul că fiecare lucru *(res)* are o „certitudine", *certitudo*, „prin care el este ceea ce este". Certitudinea despre care e vorba aici este originar ontologică, e o trăsătură caracteristică a lucrului, nu o modalitate a „subiectului cunoscător" („certitudinea subiectivă"

despre care va vorbi filosofia clasică). Latinescul *certitudo* reda arabul *haqiqa*, care poate fi tradus și prin „natură". Deci teza lui Avicenna era că „pentru orice lucru există o natură prin care el este ceea ce este" : triunghiul „are o natură/certitudine prin care el e triunghi, albeața are una prin care e albeață". Referitor la această natură/certitudine Avicenna folosește prima formulă, lansând ipoteza unei ființe proprii esenței. De altfel, enunțul însuși e ciudat de dubitativ, deoarece versiunea latină spune : „Și poate *(fortasse)* că aici este ceea ce numim ființa proprie". Ce este această ființă proprie? Continuarea textului e încă și mai tulburătoare. Se știe că există două mari familii de manuscrise latine ale *Metafizicii* : tradiția A și tradiția B. În versiunea B editată de Suzanne Van Riet, Avicenna continuă : „Iar noi nu înțelegem prin aceasta *nimic altceva decât* intenția lui *a fi afirmat*" *(nec intendemus per illud nisi intentionem esse affirmativi)*. În versiunea A, dimpotrivă, Avicenna pare să spună : „Iar noi nu înțelegem prin aceasta intenția lui *a fi afirmat*" *(nec intendemus per illud intentionem esse affirmativi)*. Această discrepanță între cele două versiuni, asupra căreia istoricii aruncă un văl pudic, trimite evident la două filosofii distincte. Având în vedere că expresia „intenția lui *a fi afirmat*" (în arabă : *ma'na l-wujud al ithbati*) desemnează deopotrivă existența și afirmația, a căror sinonimie e enunțată în text (rândul 64) sub forma *incomprehensibilă în latină „esse quod multivocum est cum aliquid"*, trebuie să înțelegem că Avicenna distinge „ceea ce el/se numește ființa proprie" a lucrului și intenția existenței sale (textul versiunii A, eliminat de Van Riet). Cu alte cuvinte, așa cum o confirmă versiunea arabă, Avicenna susține că natura/certitudinea, într-un cuvânt esența unui lucru (de exemplu a unui triunghi) este ceea ce el „numește uneori" (și nu „poate") „existența proprie" a acestui lucru, existență distinctă în conceptul său de existență afirmată despre acest lucru într-un enunț.

Astfel, teza originală a lui Avicenna presupune echivalența : natură *(haqiqa)* proprie, existență *(al-wujud)* proprie, quidditate *(mahiyya)* și diferența între „natura proprie a fiecărui lucru" și „existența *(al-wujud)* care e sinonimă cu afirmația *(al-ithbat)*". În latină, seria de echivalențe devine : *certitudo propria=esse proprium=quidditas*, iar diferența se stabilește între *certitudo propria (=quidditas)* și *esse* afirmat. În vocabularul scolastic, era suficient să se citească *essentia* în loc de *certitudo* pentru a avea teza conform căreia *essentia* are un *esse* propriu în afara ființei *(praeter esse)* afirmate sau predicate. Este ceea ce au afirmat toți

partizanii lui *esse essentiae,* fiinţa esenţei considerată în indiferenţa sa : „nici una, nici multiplă, nici existând în lucrul sensibil, nici existând în suflet".

Al doilea text al lui Avicenna confirma pe deplin această interpretare. În *Metafizica,* V, 1 ; Van Riet, p. 233–234, se putea citi într-adevăr că „e posibil ca animalul să fie considerat în el însuşi *(per se),* chiar dacă este altceva decât el *(quam vis sit cum alio a se),* esenţa sa *(essentia)* fiind [întotdeauna] cu alţii decât ea însăşi". Din această posibilitate Avicenna trăgea concluzia că esenţa animalului „este a sa prin sine, faptul de a fi cu altceva decât sine fiindu-i accidental sau fiind un simplu însoţitor [*comitatur, i. e.* un concomitent, nu un constituent] al naturii sale". Apoi, cum această caracteristică *(consideratio),* precedă în fiinţă atât animalul care e individuat de accidentele sale, cât şi universalul care se află în sensibilele singulare şi în inteligibil" (respectiv singularul, universalul în lucruri şi universalul în suflet), el trăgea concluzia că „prin această fiinţă *(exhoc esse)*" a sa, animalul „nu e nici gen, nici specie, nici individ, nici unul, nici multiplu", ci „prin această fiinţă *(ex hoc esse),* doar animal".

Datorită faptului că cititorii lui Avicenna găseau în aceste rânduri prin ce să justifice teza unei fiinţe proprii esenţei, nu numai distinctă de fiinţa predicată, ci de tot ce e *predicat* în general, teoria indiferenţei esenţei a devenit o teorie a fiinţei proprie esenţei.

Filosoful modist danez Martin de Dacia a dat expresia cea mai pură acestei doctrine afirmând că „ceea ce e semnificat printr-un termen comun" poate fi înţeles în trei feluri : primul, într-un lucru sensibil exterior *(in re extra sensibili)* şi al doilea, în suflet *(in anima)* ; al treilea, „ca nereprezentând natura nici unuia din cele două moduri citate mai înainte", nefiind, din această cauză, „nici universal, nici particular, nici singular". Un alt modist danez, Boetius de Dacia, a explicitat acest al treilea statut, aparent paradoxal, al semnificatului unui termen comun, făcând din el semnificatul esenţei considerate în sine. „Esenţa, spune el, e indiferentă [literal : are o anumită indiferenţă] prin faptul că e în exterior, precum şi prin faptul de a nu fi în exterior [faţă de suflet] şi, la fel, ea e indiferentă prin faptul că e universală, ca şi prin faptul că e particulară". Altfel spus : luată în sine, o esenţă nu *este* nici generală (ca un concept general abstract), nici universală în sensul strict al termenului, dar nu *este* nici particulară sau singulară, şi nu *este* nici în suflet, nici în afara sufletului.

Diferența între *esse proprium* al naturii/esenței și *esse* afirmat a cunoscut un succes deosebit sub forma unei opoziții între *esse essentiae* (sau *essentiale* sau *habituale* sau *quidditativum*) și *esse actuale*. În a doua jumătate a secolului al XIII-lea, toți autorii latini o utilizează sau o discută : Siger de Brabant (Bazán, p. 54), Henri de Gand (Braakhuis, p. 368), *Anonymus Liberanus* (ms. Paris, Nat. lat. 16135, f. 100rb–va), care distinge *esse essentiae* vs. *esse existentiae*, sau Richard de Clive (Ebbesen, p. 157), care opune ființa quidditativă și *esse actualis existentiae*. La începutul secolului al XIV-lea, forma *esse essentiae* vs *esse existentiae* este cea care se impune (Radulphus Brito, *Super Anal. post.*, I, *quaest.* 38 ; Ebbesen, p. 163).

Teoria lui *esse essentiae* nu putea să nu recunoască explicit teoria universaliilor. Ea a făcut-o pe larg în cadrul problemei logice a predicației cu privire la clasele vide, la particularele non-existente, prin nenumăratele discuții de *sophismata* de tipul 'Toți oamenii sunt animale' sau 'Cezar e un om', postulându-se, prin ipoteză, că nu există nici un om în realitate. Această problematică a referinței vide a fost unul din locurile privilegiate ale discuției medievale asupra ființei esenței. Obiectul unor discuții neobosite a fost însă și apropierea dintre ființa esenței și ființa universalului în sine. Încă din anii 1245, această legătură era deja consolidată. Înainte de a deveni adversarul cel mai înverșunat al teoriei ființei esenței, Roger Bacon a încercat, încă din acea epocă (*i.e.* în ale sale *Questiones* pariziene asupra *Fizicii*), să elimine ființa proprie a universalului considerat în ființa esenței sale, reducându-l la ființa mentală. Într-adevăr, el afirmă că există, dacă nu două feluri, cel puțin *două* modalități ale universalului, și nu *trei*, cum consideră adepții versiunii dure a teoriei lui Avicenna : „Cât despre ființa naturală și actuală care e a sa prin singulare, universalul este unul în mai mulți" ; „în ființa esenței și [ființa] cognitivă (*cognoscitivum*) pe care o are prin suflet, el este *nu ca atare*, ci ca fiind unul în afara mai multora". Articularea ființei esenței și a ființei *in anima* nu implica, totuși, respingerea ființei esenței. Dimpotrivă, interesul principal al noțiunii de ființă a esenței era de a o prezenta ca modalitatea proprie a universalului-*obiect* al intelectului. Comentariul de la Madrid la *Isagoga* lui Porfir atribuit lui Pierre d'Auvergne (Petrus de Auvergne, Pinborg, 1973, p. 65), a cărui versiune Vat. Pal. lat. 1007 este, în schimb, atribuită lui Herveus Brito (De Rijk, *Logica Modernorum*, II, 1, p. 50–51), menționează explicit teza conform căreia : *Universale secundum esse essentiae est obiectum intellectus*.

Teoria lui *esse essentiae* a fost viu criticată de nominaliști. După Roger Bacon, Occam a încercat să o eradicheze reducând toate distincțiile predecesorilor săi la niște simple diferențe în „modul de a semnifica" al termenilor.

Regăsim aici cel mai uimitor lăstar al avicennismului : teoria obiectelor a lui Meinong. Autorii din Islamul oriental care, după Shirazi, afirmă că lucrul (*al-shay'*) este „mai vast decât existența, deoarece *înglobează și existența și quidditatea*" au anticipat de fapt, cu câteva secole, intuiția centrală a filosofului austriac. E suficient să reamintim aici principalele sale teze pentru a vedea pertinența acestei apropieri.

Distingând metafizica, știință a ceea ce există, și teoria obiectelor ce o înglobează, Meinong prelungește distincția între individul existent și „lucrul" în sensul filosofilor criticați de Shirazi. El face un prim pas în această direcție atunci când afirmă că obiectele ideale nu există (*existieren nicht*), nu sunt reale (*wirklich*), ci subzistă (*bestehen*). Îl reîntâlnește pe Avicenna, atunci când formulează principiul numit 'de independență', care afirmă independența ființei – astfel *(Sosein)* în raport cu ființa *(Sein)* și faptul că un obiect are cutare sau cutare trăsătură caracteristică independent de existența sa. Dar îl depășește cu un pas pe Avicenna, în direcția adversarilor lui Shirazi, atunci când formulează teza paradoxală din *Aussersein* referitoare la obiectele pure, teză pentru care propune de altfel mai multe formulări, de la indiferența propriu-zisă („obiectele pure sunt indiferente față de ființă") până la noțiunea celei de a treia regiuni a ființei unde se afirmă o reicitate a „obiectelor non-reale dincolo de ființă și de non-ființă", reicitate ce se întinde până la obiectele „imposibile", a căror existență implică o contradicție (cercul pătrat). Această doctrină a fost criticată de Russell în numele principiului contradicției. Bacon a respins însă o versiune medievală a teoriei obiectelor lui Meinong, atunci când a susținut că o esență nu poate avea ființă proprie fără a avea *în același timp* o ființă actuală. Prin aceasta, el se reclama mai puțin de la concepția numită 'existențială' a 'οὐσία-ei aristotelice, asociată întotdeauna de istorici cu teza pur ontologică a lui Averroes, cât de la teza lui Avicenna, neglijată de adepții lui *esse essentiae*, dar reluată de Shirazi care stipulează că „intenția existentului (în latină : *intellectus de ente*) însoțește (*comitabitur*) *întotdeauna* în mod necesar lucrul, căci lucrul există fie în singulare, fie în imaginativă și intelect", „deoarece,

dacă n-ar fi așa, *el nu ar fi lucru*" (*si non esset ita, tunc non esset res*) (*Metaf.*, I, 5 ; Van Riet, p. 36). Afirmând că „concomitența intenției existenței nu părăsește niciodată lucrul" (în arabă : *wa la yufariq luzum ma'na al-wujud*), Avicenna a oferit el însuși interpreților săi cu ce să atenueze ideea unei existențe proprii esenței, *esse proprium essentiae*[126]. Până la un anumit punct, dezbaterea filosofică modernă asupra teoriei obiectelor prelungește așadar o dezbatere *internă avicennismului*, la fel cum, o dată cu controversa dintre Duns Scotus și Occam asupra cabalinității (*equinitas*) discuțiile realiștilor și nominaliștilor medievali se bazează și ele pe o *interpretare divergentă a gândirii lui Avicenna*.

Universalul după Averroes

Teoria lui Averroes e formulată în cadrul unei doctrine a sufletului și a intelectului caracterizată prin următoarele teze : <1> individul uman e alcătuit dintr-un suflet senzitiv individual, extins și unit cu corpul conform ființei ; <2> intelectul „material" sau „posibil" este o substanță separată și eternă, separată de corp, unică pentru toți oamenii și care nu este formă substanțială a corpului ; <3> intelectul agent este o substanță separată având funcția de a abstrage universaliile din imagini individuale ; <4> cunoașterea individuală se efectuează la om prin intermediul imaginilor individuale ; <5> această cunoaștere e numită „intelect

---

[126] În afară de tot ce se referă la problematica indiferenței esenței și la cea a lui *Aussersein* a obiectului pur, domeniu înrudit în mod clar cu viziunea avicenniană a ființei și a „reicității", tezele lui A. von Meinong (din *Über Annahmen*, Leipzig, 1902) sunt apropiate de noțiunea medievală de *significabile complexe*. Se știe că, oarecum în maniera lui Grigore din Rimini care opune lucrurile singulare și „semnificabilele în mod complex", Meinong distinge obiectele (lucrurile – obiecte ale reprezentării care nu sunt nici adevărate, nici false) și „obiectivele" (obiectele „asumărilor" intermediare între reprezentare și judecată, care pot fi adevărate sau false). Un obiectiv este ceea ce corespunde *Bedeutung*-ului (semnificației) unei fraze „în *că*" (*dass-Satz*): de exemplu „că zăpada este albă", obiect al gândirii pe care eu nu îl constitui, dar îl „asum" într-un act mental determinat. Pentru Meinong, acest „obiect" este ireductibil la simplul obiect al reprezentării (lucrul „zăpadă") : el nu „există", ci „subzistă". Astfel, se ajunge din nou la problematica ființei. Diferența meinongiană între *existieren* și *bestehen* (a subzista), precum și distincția sa între toate obiectele subzistente si non-subzistente, aprofundată la ora actuală de teoreticienii „logicii libere" (R. M. Chischolm, J. N. Findlay, K. Lambert) permit așadar să se clarifice mizele teoretice ale mai *multor* distincții medievale. O adevărată confruntare între diversele puncte de vedere rămâne încă de făcut.

speculativ" sau teoretic, care e individuat și „coruptibil" ca urmare a unirii sale cu imaginile ; <6> o dată cunoașterea umană înfăptuită, intelectul „material" se unește cu intelectul agent și formează împreună cu el „intelectul dobândit", *intellectus adeptus*. În această stare constă fericirea supremă a omului.

Această noetică reprezintă o ruptură față de cea a lui Avicenna. Averroes merge mai departe decât Avicenna în separarea intelectului, deoarece o extinde la intelectul „material" dar, mai ales, deoarece : <a> abandonează ipoteza Dătătorului de forme și modelul emanatist al gândirii ; <b> propune o nouă teorie a abstracției. Această teorie e nouă, deoarece nu prezintă abstracția drept o inducție abstractivă : inteligibilul nu e extras din percepția asemănărilor între imagini, el e produsul „despuierii" unei imagini singulare. Conceptul de om nu se obține abstrăgându-l dintr-o pluralitate de imagini de oameni singulari, ci extrăgând dintr-o imagine singulară tot ceea ce o face singulară.

Această natură nouă a abstracției determină rolul acordat celor două tipuri de intelect și imaginației în psihologia lui Averroes. Teza centrală este ceea ce s-ar putea numi 'teoria celor două subiecte'.

> Deoarece a înțelege prin intelect, cum spune Aristotel, e ca a înțelege prin simțuri, iar a înțelege prin simțuri se realizează prin intermediul a două subiecte [...] este de asemenea necesar ca gândurile în act să aibă două subiecte, dintre care unul e subiectul ce le face adevărate, adică formele, care sunt imagini adevărate, iar cel de al doilea, cel ce face din fiecare gândit o ființă mundană reală, este intelectul material. Astfel, nu există nici o diferență între simț și intelect, cu excepția faptului că subiectul simțului, care îl face adevărat, e exterior sufletului, în timp ce subiectul intelectului, care îl face adevărat, se află în interiorul sufletului[127].

Ce înseamnă o frază ca „omul gândește"? Pentru Averroes, numai atât : omul are puterea de a declanșa în el intervenția a două principii (nu de a efectua el însuși activitatea lor) – unul de abstracție constând în a actualiza „intențiile imaginate" prin

---

[127] Cf. Averroes, *In De anima*, III, comment. 5, ed. F. S. Crawford. *Cordubiensis Commentarium magnum in Aristotelis De anima libro* („Corpus mentariorum Averrois in Aristotelem, Versionum Latinarum", vol. VI. 1), Cambridge (Mass), 1953, p. 400, 376–394.

activarea inteligibilului în potență învăluit în prezentarea sensibilă, „a denuda lucrul de idolul său" ; celălalt de receptare, constând în a gândi, adică a primi intenția astfel despuiată. Primul principiu e intelectul agent, cel de al doilea, intelectul „material". Prin imaginație, omul ia parte la travaliul gândirii : în măsura strictă în care intelectul agent își exercită activitatea asupra imaginilor. De fapt, fără intenția imaginară pe care o face inteligibilă în act, „despuind-o", intelectul agent n-ar putea produce forme inteligibile în act susceptibile de a fi primite de intelectul „material". Doctrina lui Averroes vizează deci să restabilească dimensiunea empirică a aristotelismului, să reînnoade firul inteligibilului și al sensibilului, să abandoneze interpretarea dualistă neoplatonizantă a lui Avicenna, fără să cadă în empirism și naturalism. Averroes e adversarul oricărei gândiri a inteligibilului la modul donației avicenniene. Abstracția averroistă nu e donație, e o reducție. Reducția inteligibilului la act este reducția imaginii la nucleul său de inteligibilitate. Rolul intelectului agent nu e de a emana o formă în intelectul „material", ci de a face inteligibilă în act o intenție care, sub forma sa imaginară, nu e inteligibilă decât în potență. *Intentio* este ceea ce percepe sufletul și cu care are de-a face gândirea : *intentio* poate fi *imaginata*, ea este atunci particulară, sensibilă ; dar ea poate fi și *intellecta*, și atunci e despuiată, dezbrăcată, exfoliată de particular și de sensibil. Abstracția nu e o simplă dematerializare, e o universalizare.

ABSTRACȚIA CA DENUDARE A FANTASMEI ȘI TEORIA CELOR DOUĂ SUBIECTE

Averroes aduce două argumente împotriva p ocesului de donație directă a inteligibilului de către intelectul agent intelectului „material" (Crawford, p. 438). Dacă raportul dintre intelectul agent și intelectul „material" ar fi un raport de donație directă, ar rezulta două consecințe absurde : <a> omul nu ar avea nevoie de simțuri și de imaginație pentru „a înțelege inteligibilele" ; <b> intelectul „material" nu ar avea nevoie de „a se orienta spre formele sensibile". Două consecințe, și nu una, deoarece intelectul „material" nu e nici facultate a sufletului, nici formă a corpului, ci substanță separată : Averroes este așadar îndreptățit să spună, din punctul său de vedere, că omul și *intelectul material* sunt la fel de aserviți sensibilului.

Respingerea transcendentalismului avicennian nu înseamnă adeziunea la naturalism. Dacă donarea inteligibilului de către *Dator formarum* e refuzată, nu trebuie să se deducă de aici că „intențiile imaginate" sunt „unicul motor al intelectului material", singura cauză care îl face să treacă din potență în act. Căci, dacă așa ar sta lucrurile, am avea alte două absurdități : <c> nu ar exista diferență între universalii și indivizi, deci nimeni nu ar forma universalii ; <d> intelectul s-ar reduce la imaginație – ceea ce constituie doctrina lui Ibn Bajja (Avempace), care identifică intelectul material cu facultatea imaginativă „în măsura în care aceasta e pregătită pentru ca intențiile ce se află în ea să fie înțelese în act" (Crawford, p. 397).

Altfel spus, cei doi factori combinați de toate avicennismele – de la avicennismul naiv (Gundissalinus) la avicennismul subtil (Duns Scotus), trecând prin ceea ce Gilson a numit „avicennismul augustinizant", unde Magistrul interior îl înlocuiește pe Dătătorul de forme – acești factori, condamnați să-și *dispute* dacă nu direct, cel puțin fiecare în parte și în felul său, intelectul posibil identificat cu forma corpului : fantasma și intelectul agent, sunt *redistribuiți* de Averroes într-un echilibru perfect între empiric și aprioric. Nici fantasma, nici intelectul agent nu acționează asupra intelectului material, unul ocazional, celălalt direct. Intelectul agent acționează asupra fantasmei, iar produsul unei asemenea acțiuni acționează asupra intelectului material sau, mai exact, e primit de intelectul material. În opoziție cu ceea ce se întâmplă în senzație, unde sensibilul acționează asupra simțului, intenția imaginată acționează asupra intelectului material, dar ea nu este nici prilejul unei acțiuni directe a intelectului agent asupra intelectului material – acțiune directă care nu e decât un avatar sau un substitut al reminiscenței. În procesul cunoașterii umane nu există decât forme pure denudate, iar aceste forme denudate sunt cele ce actualizează intelectul material. Păstrând descrierea aparatului psihic al peripatetismului (distincția între intelectul agent și intelectul material), Averroes justifică ceea ce este, după el, teza centrală a aristotelismului : nu există gândire fără imagini. Chiar dacă omul nu este, în rigoarea termenilor, subiect-agent al gândirii, mișcarea prin care el își apropriază gândirea nu se deosebește de cea prin care ea se realizează în el : a se uni cu intelectul material înseamnă pentru om a se uni cu intelectul agent în măsura în care intelectul material nu gândește decât

grație denudării fantasmei. Gândirea, adică inteligibilul în act, are întotdeauna două subiecte : unul, intelectul material, care asigură subzistența reală a inteligibilului, făcând din acesta o „formă ce există", să zicem o *ființă formală* ; celălalt, fantasma, care face din el o *ființă obiectivă*, altfel spus un concept reprezentativ, aletic, adică *dezvăluitor* (*intellectus verus*). Orice gândire e gândire a ceva, în dublul sens subiectiv și obiectiv al genitivului : subiectiv, căci trebuie să existe cineva care gândește ; obiectiv, căci trebuie să existe ceva ce e gândit (a se vedea textul în chenar).

Rezumând doctrina lui Averroes pentru a-i scoate în evidență inconsistența, Toma de Aquino face o descriere riguroasă a *circuitului* intelecției care asigură conexiunea omului și a intelectului : „Specia inteligibilă ce se unește cu intelectul posibil are două subiecte, în măsura în care ea este forma sa și actul său : unul e fantasma însăși, celălalt e intelectul posibil. Deci intelectul posibil e *continuat* la om prin forma sa cu ajutorul fantasmelor" (*per formam suam mediantibus phantasmatibus*). Această *dublă* mediație este cea care face ca „omul individual să înțeleagă, atunci când intelectul posibil înțelege" (*De unitate*, § 62). Ea e cea de la care, în pofida criticii tomiste, se revendică averroiștii latini : *Anonimul din Giele*, care menționează că intelecția nu este „perfecțiunea omului", ci că ea „are nevoie de om ca obiect" (*eget homine ut obiecto*) – gândirea, imaterială, nu este în om ca în ceva material ; în sensul în care viziunea este în ochi, ea nu poate fi astfel desăvârșirea uneia din facultățile sale corporale : „Ea are nevoie de corpul material nu ca subiect (*non ut subiecto suo*), ci ca obiect" (*ut obiecto*). Siger de Brabant explică faptul că „dacă intelectul depinde de corp, în măsura în care depinde de fantasme în actul de intelecție, el nu depinde ca de subiectul în care s-ar afla înțelegerea însăși (*ex subiecto in quo sit intelligere*), ci ca de obiectul „care îi oferă despre ce să gândească" (*De anima intellectiva* ; Bazán, p. 85).

Înlocuind abstracția în inima producerii inteligibilului și păstrându-i omului doar rolul de obiect al cunoașterii, Averroes evită în același timp <1> empirismul naturalist al medicilor care, asemenea lui Galenus, reduc intelectul la „facultatea de cogniție" (*vis cogitativa*) a corpului și sunt, tocmai prin aceasta, incapabili să explice în ce fel dispune nu numai de intenții singulare, ci și de intenții universale și <2> platonismul inconsecvent și circumstanțialismul implicit al psihologiei avicenniene care, menținând ruptura radicală dintre inteligibil și sensibil, atribuie

Concept formal şi concept

Teoria averroistă a celor două subiecte ale lui *intentio intellecta*, unul care face din ea un „lucru mundan“ sau un „existent adevărat“, celălalt care face din ea o ființă „adevărată“, adică reprezentativă pentru o pluralitate, este originea îndepărtată a distincției între ființa formală şi ființa obiectivă a conceptelor (Suarez) sau a ideilor (Descartes). La Suarez, conceptul formal e actul de intelecție, conceptul obiectiv, obiectul cunoscut şi reprezentat de acest act. „Conceptul obiectiv e numit concept prin denumire extrinsecă pornind de la conceptul formal, şi e numit obiectiv în sensul în care el nu e forma ce desăvârşeşte în mod intrinsec concepția, ci obiect şi materie spre care se îndreaptă concepția formală.“ (*Disputationes Metaphysicae*, II, 1, 1). La Descartes, care defineşte ideea ca *res cogitata*, realitatea ideii e dublă : există realitatea sa ca mod al substanței noastre gânditoare sau „realitate formală“ şi realitatea sa ca reprezentativă pentru un obiect sau „realitate obiectivă“. Pornind de la *Cogito*, Descartes trebuie să deducă *a priori* ființa-reprezentativă a ideii, şi o face afirmând <a> că ființa obiectivă a ideii este o ființă reală, <b> că această ființă cere o cauză suficientă, <c> că această cauză nu poate fi o altă idee, ci doar ființa unui lucru reprezentat, <d> că acest lucru sau obiect este cauza formală a realității obiective a ideii atunci când ea conține tot atât cât ideea şi sub aceeaşi formă, şi că este cauza sa eminentă atunci când conține mai mult decât ideea şi într-un mod de a fi superior. La Averroes, nu există, evident, *Cogito*. Dar aceasta nu înseamnă că punctul său de pornire ar fi *contactul între gândire şi obiect, din care se naşte conceptul*. Altfel spus, el nu porneşte nici de la gândirea pură ca Descartes, nici, cum a făcut-o scolastica secolului al XIII-lea, de la o asemănare între concept şi obiect, pe care ar găsi-o

omului un intelect posibil, pe care îl obligă apoi să se orienteze spre sensibil pentru a se abilita să primească inteligibilul pur. După Averroes, nu există un alt mijloc de a accede la inteligibil decât imaginea, deoarece nu există gândire fără denudare, dar imaginea singură nu e suficientă. Asemenea lui Kant, dar cu alte instrumente, Averroes afirmă că, dacă o intuiție fără concept e oarbă, un concept fără intuiție e gol. Imaginației îi revine rolul de a fi locul unde se decide partajul inteligibilului şi al sensibilului. Empirismul lui Averroes se întemeiază pe rolul pivot al imaginației, dublu revendicată în orice intelecție, de om pentru a avea parte de gândire, de intelectul material pentru a avea ceva de gândit.

obiectiv: Averroes, Suarez, Descartes

explicată de obiectul însuşi de îndată ce spiritul o constată. El porneşte de la forma inteligibilă în act şi se străduieşte să deducă în acelaşi timp fiinţa sa formală şi fiinţa sa obiectivă. Originalitatea deconcertantă a teoriei sale este de a furniza două subiecte distincte pentru aceste două fiinţe. Ţinând, asemenea lui Occam, de o „psihologie modulară", Averroes tratează imaginaţia (adică sufletul senzitiv) şi intelectul material (adică sufletul intelectiv) ca pe două subiecte cognitive distincte. Dar, contrar lui Occam, el nu admite cunoaşterea intelectuală intuitivă directă a singularului: doar sufletul senzitiv sesizează singularul. Averroes afirmă deci că imaginaţia poate cunoaşte fără intelect, dar nu şi intelectul fără imaginaţie. Cunoaşterea intelectuală e situată în modulul intelectului, însă presupune o *conversio ad phantasmata*, adică o orientare a intelectului spre imaginaţie care, ea singură, asigură fiinţa obiectivă (reprezentativă) a intenţiei mentale – ceea ce asigură fiinţa sa formală fiind intelectul însuşi. Această repartiţie a unuia şi aceluiaşi act în două subiecte urmăreşte să clădească psihologia nu pe dualismul radical al sufletului şi al corpului, ca la Avicenna, ci pe unirea sufletului cu corpul, în pofida materialităţii unuia şi a imaterialităţii celuilalt – unire care, totuşi, nu se realizează la nivelul unuia şi aceluiaşi subiect cognitiv, ci în intelecţia exercitată de două subiecte în sinergie. Sinergia între două module nu se poate explica prin recursul la ideea unei convergenţe cauzale parţiale, care ar conferi dualismului o altă formă; e vorba, de fapt, de a explica modul în care el e depăşit *empiric* în intelecţie. Ne putem totuşi întreba dacă proiectul nu este contradictoriu în sine. Tocmai acesta este fondul criticii lui Toma, care presupune că activitatea senzitivă şi activitatea intelectuală ţin de un singur şi acelaşi modul: sufletul intelectiv, formă substanţială *unică* a compusului uman.

AVERROES SAU ARISTOTELISMUL CONSECVENT

Teza lui Averroes asupra universaliilor este evident aristotelică, adică fundată pe critica lui Platon din *Metafizica*, Z. Ea poate fi rezumată astfel :

<1> Nici un universal nu e substanţă.

<1.1> Deci, nici un gen nu e substanţă.

<1.2> Deci, nici o substanţă nu e gen (*Metaf.*, X, coment. 6, f. 120 rb).

<2> Nu există altă substanţă în individ, decât materia şi forma din care e compus (*Metaf.*, VII, coment. 44, f. 92 vb).

<2.1> Forma și materia unei substanțe individuale sunt ele însele individuale (*ibid.*).

<2.1.1> Deci, un universal nu poate fi o parte dintr-un lucru existând în sine (*Metaf.*, VII, coment. 47, f. 93 va).

<2.2> Ceea ce se numește 'universal' nu poate fi substanța unui lucru, chiar dacă face cunoscută substanța unui lucru (*Metaf.*, VII, coment. 45, f. 93 ra).

Altfel spus: universaliile nu sunt substanță, nu sunt părți ale lucrurilor și nu sunt substanță a lucrurilor, dar ele fac cunoscută substanța lucrurilor.

Această doctrină perfect clară a fost reluată cu mult dincolo de averroismul latin. Ea este carta occamismului. Dacă Avicenna este punctul de plecare al lui Duns Scotus, Averroes este punctul de plecare al lui Occam. Acest lucru apare limpede în *Comentariul* occamian la *Isagoga*, care își apropriază în mod explicit tezele lui Averroes (a se vedea textul în chenar).

Preluarea lui Averroes de către William de Occam

<1> și <1.1–2> devin: „Această autoritate arată că universaliile nu sunt substanță și, prin urmare, nici părți ale substanțelor" (Occam, *Expositio*, p. 13).
<2> și <2.1> devin: „această autoritate arată că nici un lucru nu se află într-un individ, cu excepția materiei particulare și a formei particulare. Dar orice lucru imaginabil e fie un individ, caz în care el este în mod evident singular, fie într-un individ, și în acest caz nimic nu este în afara materiei particulare și a formei particulare" (*ibid.*, p. 12).
<2.1.1> și <2.2> devin: „Iată deci în mod evident ce vrea să spună Comentatorul: universaliile nu sunt părți ale substanțelor, nici nu intră în esența substanțelor (*nec sunt de essentia substantiarum*), ele fac doar cunoscute semnificațiile și nu sunt așadar aceste semnificații însele, deoarece trebuie să existe întotdeauna o distincție între semn și semnificație" (ibid., p. 14–15).

Urmându-l pe Averroes, Occam nu face profesiune de credință față de averroism: dacă Avicenna dă dovadă de un platonism inconsecvent, Occam caută la Averroes un aristotelism consecvent. Acestea fiind spuse, dacă antiplatonismul dă sens luptei aristotelice a lui Averroes care, prin Platon, atinge lăstarele platonismului, Comentatorul, asemenea lui Avicenna, nu are încredere nici în materialism, nici în naturalism, reprezentate în ochii săi de aristotelismul „deviant" al lui Alexandru din Afrodisia.

Negând în mod hotărât existența universaliilor *extra animam*, adică teoria Ideilor așa cum o expune Platon, el nu admite totuși că universaliile ar fi „generabile și coruptibile", precum fantasmele din care sunt abstrase. Intelectul material fiind etern, ca și lumea, nu numai că gândirea nu e niciodată singură, dar ea nu e niciodată vidă. Intelectul material nu a fost niciodată și nu va fi niciodată în potență pură – de unde teza paradoxală că filosofia și artele au existat întotdeauna într-o „felie de lume" și vor exista mereu. Nu trebuie confundat *intelectul pasiv*, care este cogitația proprie omului, ființă muritoare și coruptibilă, intelect ce asigură abstracția individuală pornind de la o fantasmă individuală, ea însăși accesibilă și coruptibilă, cu *intelectul material*, actualizat în mod constant de intelectul agent prin intermediul succesiunii neîntrerupte a fantasmelor pe care le compune și din care extrage formele universale.

> Facultatea cogitativă nu compune *inteligibilele* (intelligibilia) singulare : cel ce le compune e intelectul material ; astfel, cogitația constă în a distinge indivizii ce corespund acestor inteligibile și în a-i face prezenți în act ca și cum ar fi prezenți simțurilor (iată de ce, de îndată ce sunt prezenți simțurilor, cogitația se oprește și lasă loc doar acțiunii intelectului). Se vede prin aceasta că acțiunea intelectului este alta decât acțiunea facultății cogitative pe care Aristotel o numește „intelect posibil" (*intellectum possibilem*) și despre care spune că e generabilă și coruptibilă. Acest lucru e clar de asemenea prin însăși natura ei : cogitativa are un organ determinat (*instrumentum terminatum*), ventriculul mijlociu al creierului. Omul nu e generabil și coruptibil decât prin (*per*) această facultate. Dar fără această facultate și fără imaginație, intelectul material nu înțelege nimic. De aceea Aristotel spune că „nu ne amintim după moarte", și aceasta nu pentru că intelectul ar fi generabil și coruptibil, cum a susținut cineva [Alexandru din Afrodisia][128].

Când Platon spune că „universaliile nu sunt nici generabile, nici coruptibile" și că ele există în exteriorul spiritului, el are dreptate dacă înțelege prin aceasta doar faptul că universalul e independent de spiritul uman, dar nu are dreptate „dacă luăm cuvintele în sensul lor literal", „acel sens pe care Aristotel se

---

[128] Averroes, *In De anima*, III, coment. 33, ed. Crawford, p. 476, 67–477, 85.

străduia să-l distrugă în *Metafizica*" (*In De an.*, III, coment. 5). Există, de asemenea, un sens bun şi un sens rău al platonismului : unul, *reinterpretat*, pune în valoare un aspect pe care materialismul lui Alexandru îl oculteazǎ în mod grosolan ; celălalt, *literal*, care nu e decât reversul grosolan al alexandrinismului.

Averroes nu se mulţumeşte aşadar să-l respingă pe Platon ; el încearcă totodată să arate cum acesta a elaborat teze proaste din raţiuni bune. Dacă a trebuit să recurgă la reminiscenţă, a făcut-o pentru a salva ceva esenţial : identitatea *cunoscutului (scitum)* în două spirite numeric distincte. Or, dată fiind unicitatea intelectului material, această identitate nu poate fi păstrată dacă o aceeaşi Formă inteligibilă, numeric identică, e prezentă simultan în două spirite, cu excepţia cazului când se admite consecinţa absurdă că de îndată ce un individ gândeşte un lucru *a*, toţi ceilalţi indivizi gândesc simultan acelaşi lucru. Dar ea nu poate fi păstrată nici dacă obiectul intelecţiei e multiplicat numeric, însă numai unul în specie, cu excepţia cazului când se admite existenţa unor inteligibile şi dacă se reproduce la infinit structura care face din obiectul intelecţiei o unitate specifică, distinsă numeric în indivizii ce o contemplă. Totuşi, dacă se doreşte să se asigure posibilitatea cunoaşterii şi a învăţării, trebuie ca gândul dascălului şi ceea ce el transmite elevului să fie acelaşi lucru. Aceasta e cerinţa pe care Platon a redat-o imperfect în teoria reminiscenţei şi pe care Averroes crede că o îndeplineşte prin teoria celor două subiecte, conform căreia inteligibilul în act e multiplu în subiectul care „îl face adevărat" (adică reprezentativ), deci în fantasmele individuale, şi unul în subiectul care „îl face să fie" (adică existent), deci în intelectul material.

Aceeaşi grijă de a păstra identitatea *cunoscutului* l-a făcut pe Platon să susţină că „deoarece universaliile trebuie să fie identice *înainte* şi *după* surprinderea lor de către suflet", ele se află în excluziune internă faţă de subiectul lor, în acelaşi timp exterioare sufletului şi obiecte de reminiscenţă, adică în acelaşi timp *în afara sufletului* şi prezente *în suflet*, dar nu întotdeauna prezente *sufletului*, „deoarece subiectul este când pregătit să le primească şi când nu". Deoarece universaliile sunt „în sine înainte ca noi să le primim, exact aşa cum sunt şi după", Platon a tras concluzia că ele sunt „exterioare sufletului, ca şi în suflet". Dar, aşa cum s-a văzut, nu e nevoie să se postuleze identitatea numerică a cunoscutului pentru a garanta posibilitatea unei cunoaşteri

univoce. Dimpotrivă, nu e necesar să se afirme că universalul este *același* înainte și după intelecția sa efectivă de către un individ singular. Înainte de a fi înțeles de către acesta, el se află așadar în potență în fantasme ori în act în alte acte de intelecție singulare și, chiar în acest moment, el e plural în ființa sa obiectivă și unul în ființa sa formală. Contestând principiul identității universalului în suflet și în afara sufletului, fie el numeric sau specific, Averroes aduce, împotriva lui Platon, același argument pe care nominaliștii din secolul al XIV-lea îl vor folosi împotriva realiștilor (vezi *infra*, criticile occamiste ale lui Gilles din Roma, Albert cel Mare și Henri de Harclay). Ne putem totuși întreba dacă Averroes nu e atins de propria-i critică a platonismului atunci când susține că „intenția înțeleasă e identică cu lucrul pe care simțul îl cuprinde în ceea ce e simțit" (*In De an.*, III, coment. 39), sau când afirmă că „de la abstracție, care face să fie în act intențiile imaginate după ce au fost în potență", la „înțelegere, care nu e nimic altceva decât faptul de a primi aceste intenții", „lucrul însuși este cel ce e deplasat în ființa sa din ordin în ordin, respectiv intențiile imag nate". Există aici o problemă inerentă naturii înseși a psihologiei *intenționale*, pe care nici o teorie medievală, inclusiv nominalismul, nu reușește s-o rezolve acolo unde este pusă.

COGITATIVĂ ȘI INTELECT AGENT: CRITICA LUI AVERROES DE CĂTRE TOMA DE AQUINO

Distincția dintre cogitativă și intelect joacă un rol capital în teoria universaliilor. Prin ea, sau mai degrabă prin reinterpretarea sa, Averroes evită dubla piedică a platonismului și a alexandrinismului, fără a cădea în avicennism. Materialismul naturalist al lui Alexandru nu poate da o teorie a intelectului : el nu are valoare decât pentru cogitativă, facultate sau „virtute găzduită în corp" *(virtus in corpore)* și localizată cerebral. Funcția cogitativă constă în a despuia sensibilul în mod individual. Ea e cea care „distinge intenția unui lucru sensibil de idolul său imaginat". Prin urmare, cogitativa nu este „facultatea rațională" despre care vorbește Aristotel, aceea care „distinge intenții universale și nu individuale" (*In De an.*, III, coment. 6). Cealaltă funcție a sa constă în a face prezente ca și cum ar fi simțite, lucruri care n-au fost simțite, în a-și reprezenta un lucru în absența

sa ori a făuri reprezentarea unui lucru pornind de la imaginea unui alt lucru, deci în a mânui, la nivel individual, acel *cogitabil* care, în epoca clasică, va deveni celălalt nume al posibilului. Până la un punct, cogitativa joacă la Averroes un rol comparabil cu acela pe care îl deține în sistemul „simțurilor interne" descris de Avicenna. Dar diferența e radicală : „Imaginativa, cogitativa și rememorativa nu au altă funcție decât de a înlocui facultatea sensibilă, *deci nu e nevoie de ele decât în absența sensibilului*". Cu toate acestea, funcția lor rămâne aceea de a *sluji* intelectul : „Ele se ajută toate unele pe altele pentru a face prezentă imaginea lucrului sensibil, pentru ca facultatea rațională separată să-și întoarcă privirea spre ea, să extragă din ea intenția universală" (ceea ce e rolul intelectului agent), „apoi s-o primească, adică s-o cuprindă", ceea ce e rolul intelectului material (*In De an.*, III, coment. 7).

Prin urmare, nominaliștii vor relua chiar teza finală a lui Averroes asupra universaliilor. Este teza lui Aristotel, pentru care „universalul este doar în suflet". Și tocmai pentru că universalul nu e nici în act în lucruri, nici în act în sufletul uman, ci doar în potență în fantasme, Aristotel a putut concepe teoria intelectului ca agent *abstractor*.

> Toate spusele lui Aristotel asupra subiectului dovedesc că universaliile nu au ființă în afara sufletului, contrar celor susținute de Platon. Căci, dacă așa ar sta lucrurile, nu ar fi nevoie să se afirme existența vreunui intelect agent[129].

Ea prezintă, totuși, câteva inconveniente evidente, pe care Toma de Aquino le-a scos bine în evidență. Principalul inconvenient, de unde decurge totul, e inerent chiar teoriei celor două subiecte ale inteligibilului în act.

Toma o atacă mai întâi pe terenul unde ea pretinde să se impună : antiplatonismul. Eroarea lui Averroes, ca și cea a lui Platon, are drept obiect *gânditul*. Crezând că-l respinge pe Platon, el recade în aceeași eroare ca și acesta : afirmă unicitatea gânditului, a formei inteligibile în act. Desigur, o distribuie în două subiecte, intelectul material și imaginile, dar aceasta nu schimbă nimic în fond. Toma profesează un realism gnoseologic strict : pentru el, forma inteligibilă e un mijloc de a cunoaște

---

[129] Cf. Averroes, *In De anima*, III, coment. 18, ed. Crawford, p. 440, 96–98.

lucrurile, ea nu e obiectul însuși al cunoașterii. Dimpotrivă, Averroes, ca și Platon, e idealist. Nefăcând distincția între forma inteligibilă ca *medium quo* al gândirii și ca acel ceva care e gândit *(id quod intelligitur)*, el ajunge la aceleași absurdități ca platonismul : conferă tuturor actelor de cunoaștere individuală același conținut, *forma intellecta*. Or, *forma intellecta* nu este ceea ce se gândește, este acel ceva prin care se gândește. Teoria celor două subiecte invocată de Averroes și averroiști nu rezolvă nimic. Ea justifică o absurditate încă și mai mare decât platonismul : unicitatea intelectului material, pe care Leibniz o va numi „monopsihismul"[130].

> Spunând că gânditul este o specie imaterială unică existând în intelect, ei nu-și dau seama că, într-o oarecare măsură, se întorc la doctrina lui Platon, pentru care știința nu poate avea drept obiect lucrurile sensibile, deoarece obiectul oricărei științe este o formă unică separată. Căci nu se schimbă nimic dacă spunem că ceea ce știm despre piatră are drept obiect forma unică a pietrei separate sau dacă spunem că are drept obiect forma unică a pietrei care e în intelect : astfel, în ambele cazuri, rezultă că științele nu au drept obiect lucrurile care sunt aici, în lumea noastră, ci doar lucrurile separate. Or, deoarece Platon susținea că aceste forme imateriale subzistă prin sine, îi era ușor să afirme în același timp că există mai multe intelecte care participă la cunoaștere prin forma separată și unică a unui adevăr unic. Dar, cum oamenii aceștia [averroiștii] plasează acest gen de forme imateriale – despre care spun că sunt gândite – în intelect, sunt nevoiți să admită că există în tot și pentru tot un intelect, nu numai la toți oamenii, dar în absolut[131].

[130] Cf. G. W. Leibniz, *Discours sur la conformité de la foi avec la raison*, § 7, în *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, préface et notes de J. Jalabert („Bibliothèque philosophique"), Paris, Aubier-Ed. Montaigne, 1962, p. 57 : „Sufletul lumii lui Platon a fost luat de către unii în acest sens ; dar există în acest suflet comun ce le absoarbe pe toate celelalte mai multă aparență decât îi atribuiau stoicii. Cei ce împărtășesc acest sentiment ar putea fi numiți monopsihiți, deoarece după părerea lor nu există cu adevărat decât un singur suflet care subzistă. M. Bernier observă că aceasta e o părere aproape generală la savanții din Persia și din statele marelui Mogol : se pare chiar că ea și-a găsit loc la cabaliști și la mistici".

[131] Cf. Thomas d'Aquin, *De l'unité de l'intellect contre les averroistes*, § 105, trad. A. de Libera, în *Thomas d'Aquin. Contre Averroès. L'unité de l'intellect contre les averroistes*, suivi des *Textes contre Averroès antérieurs à 1270*, Paris, Garnier-Flammarion, „GF 713", 1994, p. 183. Al-Ghazali respinge prin același argument doctrina realistă a universalului ca entitate universală și numeric una, prezentă într-o pluralitate de indivizi și doctrina sufletului universal – argument ce va deveni un clasic al respingerii „monopsihismului". Cf. Al-Ghazali, *Metaphysica*, I, 2, 1, ed. J. T. Muckle („St. Michael's Medieval Studies"), St. Michael's College, Toronto, 1933, p. 27, 5–23.

Idealismul lui Averroes nu este cu nimic mai prejos decât cel al lui Platon. El închide omul în cunoașterea universaliilor separate de lucruri, fără a merge vreodată la lucrurile însele. Puțin contează dacă aceste universalii sunt în suflet sau se află în afara lui ca Forme separate. Adevăratul aristotelism nu confundă „a avea ceva în spirit" (evident, nu lucrul, ci *species* a sa) și „a gândi" (ceea ce gândim este lucrul însuși, nu conceptul său sau „intenția" sa). A se gândi la o piatră, a gândi o piatră, nu înseamnă a avea în minte imaginea unei pietre sau conceptul de piatră ; înseamnă a gândi un lucru prin *species* a sa. Dacă ceea ce e gândit ar fi *medium*, orice act de gândire ar fi gândit despre un semnificant, niciodată despre un semnificat. Unitatea gânditului nu este așadar garantată de unicitatea subiectului gânditor (intelectul material). În chiar intenția sa universală, cunoașterea are drept obiect lucrurile singulare : ea e reală, nu ideală. Quidditatea lucrului este cea care dă unitate cunoașterii, iar funcția cunoașterii abstractive este de a atinge adevărul lucrului. Făcând din intelectul posibil și din intelectul agent două puteri ale sufletului uman, iar din intelectul posibil forma unui corp natural organizat având viața în potență, Toma susține, împotriva lui Averroes, un punct de vedere dublu : <a> el afirmă că intelectul este distinct numeric și multiplicat prin numărul sufletelor umane individuale ; <b> el menține, în sensul său cel mai strict, realismul procesului de cunoaștere abstractivă descris, mai puțin radical de Aristotel, în *Analitica secundă*, II, 19, proces care conduce de la senzație la intelecție.

> Conform doctrinei lui Aristotel, acest gândit care e unul este *natura însăși sau quidditatea lucrului* : astfel, știința naturală și celelalte științe au drept obiect lucrurile însele și nu speciile gândite. Deci, dacă gânditul nu ar fi natura însăși a pietrei ce se află în lucruri, ci specia ce se află în intelect, ar rezulta că eu nu aș gândi lucrul care este în piatră, ci doar intenția care este abstrasă din piatră. Dar e adevărat că natura pietrei, în măsura în care se află în singulare, e gândită în potență și că, pentru a face din ea o gândire în act, trebuie ca speciile emise de lucrurile sensibile să ajungă, prin intermediul simțurilor, până la imaginație, și ca speciile inteligibile, care sunt în intelectul posibil, să fie abstrase în virtutea intelectului agent. Totuși, pentru intelectul agent, aceste specii nu sunt ceea ce el gândește, ci speciile prin care gândește, tot așa cum speciile care se află în văz nu sunt ceea ce este văzut, ci acel ceva prin care văzul vede – numai că aceste specii pot deveni ceea ce el gândește când intelectul reflectează la sine însuși, ceea ce nu se produce prin simțuri[132].

[132] Cf. Thomas d'Aquin, *De l'unité de l'intellect*, § 106 : trad. A. de Libera, p. 183–185.

Al doilea aspect al criticii tomasiene a lui Averroes se referă la teoria celor două subiecte. După Toma, dubla fundamentare a formei inteligibile în fantasmele omului și într-un intelect material exterior omului, revendicat de Averroes pentru a prezerva imaterialitatea *subiectului* gândirii, nu duce doar la consecința absurdă de a reintroduce, într-o altă formă, unicitatea platoniciană a gânditului, ci îi adaugă o alta și anume imposibilitatea de a defini omul drept cel ce gândește (el e definit doar drept cel ce e gândit). Dacă în sistemul averroist fraza *'Homo intelligit'* e improprie, aceasta se datorează faptului că omul este el însuși ceea ce e gândit. A spune că imaginea e fundamentul obiectiv al gândirii intelectului, nu permite să se explice dobândirea gândirii de către om : pentru a fi *umană*, gândirea trebuie înțeleasă ca o acțiune imanentă a omului, nu ca o acțiune tranzitivă a intelectului separat (*De unitate*, § 70, după Aristotel, *Metaf.*, Θ, 8, 1050 a 30–36 ; Tricot, p. 513–514). Avicenna susține că există „contact" între intelect și sufletul uman de fiecare dată când există coprezență simultană a unei specii inteligibile în două suporturi sau două subiecte distincte : pe de o parte, intelectul posibil ; pe de alta, imaginea sau *φάντασμα*. Gândirea, altfel spus *species intelligibilis* în act – gândirea nefiind nimic altceva decât actuația unui inteligibil – ceea ce Averroes numește un „intelect speculativ" (unde termenul „intelect" desemnează în același timp gândirea, gânditorul și gânditul), este același lucru în două subiecte. După Toma, dacă o aceeași specie inteligibilă e simultan formă a unui intelect posibil separat și conținută în imaginile sau intențiile imaginare ale sufletului, această coprezență nu e suficientă pentru a-l face pe om să gândească, pentru a provoca un act de gândire singular la un individ singular. Dimpotrivă, ea este ceea ce îl împiedică să fie considerat drept gânditor. Defectul teoriei lui Averroes este că tocmai ceea ce e susceptibil de a asigura continuitatea sufletului uman o face imposibilă : pentru a exista o formă inteligibilă în act informând intelectul material, trebuie ca forma aceasta să fi fost abstrasă din intenția imaginativă. Or, această abstragere este o *separare*. Forma inteligibilă poate fi, prin urmare, alăturată intelectului material numai dacă e despărțită de imaginație. Circuitul abstragerii, al receptării și al unirii descris de Averroes nu poate funcționa. Imaginea nu poate fi actualizată fără a fi separată de imaginație și, o dată separată, ea nu poate asigura ceea ce Averroes vrea s-o facă să asigure : „continuitatea omului

și a intelectului sub forma intelectului, *prin mijlocirea* fantasmelor". Dubla mediație postulată de Averroes e funcțional imposibilă : de îndată ce e activată, imaginea întrerupe circuitul gândirii.

DOCTRINA UNIVERSALIILOR LA AVERROIȘTII LATINI : SIGER DE BRABANT

Averroiștii latini situează problema universaliilor la nivelul opoziției între conceptualism și realism, fără referire la discuțiile din secolul precedent. Acesta este semnul noului început al gândirii latine, faza scolastică, greco-arabă (asupra căreia vom reveni mai jos), unde nominalismul nu joacă nici un rol teoretic, chiar dacă, în secolul al XIV-lea, Occam va recupera în folosul său conceptualismul aristotelico-averroist.

Teoria universaliilor și eternitatea speciilor

În De aeternitate mundi (cap. III ; Bazán, p. 120–127) există o lungă discuție asupra problemei *Utrum universalia sint in particularibus.* Contextul e caracteristic pentru temele atribuite adepților latini ai lui Averroes : eternitatea lumii, adică, totodată, eternitatea timpului, a cerului și a speciilor naturale. Această legătură între cele două problematici, cea a eternității speciilor și cea a universaliilor, nu este extrinsecă. Și aceasta din două motive : <a> un motiv de ordin filosofic general – problema regularităților nomologice e legată conceptual de problema universaliilor ; <b> un motiv specific medieval, referitor la modul în care e condusă discuția. După adepții creației lumii : <majora> specia umană, ca orice specie naturală (adică supusă generării și coruperii), a început să fie în mod absolut și universal *(penitus et universaliter).* Or, <minora>, specia umană (și, în general, orice specie de indivizi) este astfel alcătuită încât *indiferent ce individ* din această specie a început să fie fără să fi fost înainte. Deci <concluzia> orice specie de acest gen este „nouă" (a avut un început absolut în timp) și a început să fie fără să fi fost înainte. Minora raționamentului e evidentă. Majora se demonstrează astfel : o specie nu poate să existe sau să fie cauzată decât într-un singular sau în niște singulare ; dacă orice individ al unei specii generabile și coruptibile a început să fie cauzat fără a fi fost

înainte, trebuie să se întâmple la fel în cazul speciei. Cealaltă dovadă a noutății speciilor este că: <majora> tot așa cum universaliile nu au ființă decât în singulare sau într-un singular, ele nu pot fi cauzate decât de singulare sau de un singular. Or, <minora>, orice existent e cauzat de Dumnezeu. Deoarece e cauzat de Dumnezeu, la fel cu orice alt existent mundan, *omul a intrat în ființă într-un individ determinat*, precum Cerul sau orice alt existent cauzat de Dumnezeu. Deci <concluzia>, cum omul nu are un individ veșnic așa cum are acest cer sensibil (în opoziție cu universalul Cer), specia umană a fost cauzată începând să fie în mod absolut, adică fără să fi fost înainte.

Siger contestă primul argument. E fals să se spună că este nouă (adică începând să fie fără să fi fost înainte) specia în care orice individ a început să fie fără a fi fost înainte. De fapt, dacă orice individ al speciei umane a început să fie fără a fi fost înainte, nici un individ al speciei om nu a început să fie fără ca un altul decât el să fi fost înainte. Căci esența nu are ființă prin ființa unuia singur dintre indivizii săi, ci prin ființa unuia dintre indivizii săi și (=plus) cea a oricărui altuia dintre indivizii săi. Deci, este fals să se spună că specia umană a început să fie fără a fi fost înainte. Pentru ca să existe un început de a fi al speciei, nu e suficient să existe un început al oricăruia dintre indivizii săi, fără ca el să fi fost înainte, dar trebuie să fie un început al unuia dintre indivizii săi fără ca nici el, nici *un alt individ* al speciei să fi fost înainte.

Al doilea argument ce tinde să dovedească faptul că specia umană a fost cauzată începând să fie în mod absolut se întemeiază pe teza că universalul nu are ființă și nu e cauzat decât în singulare. Siger este de acord cu aceasta, dar refuză consecința conform căreia „omul a intrat în ființă *într-un individ determinat*". Singura concluzie acceptabilă și conformă cu preceptele filosofiei ar fi de a spune că specia umană a intrat în ființă accidental, „prin generarea unui individ înaintea altuia la infinit, și nu într-un singur individ determinat, care să nu fi fost înainte".

Siger nu revendică această concluzie filosofică. El arată doar că, o dată cu premisele lor, care fac să depindă producerea speciei de producerea individului, partizanii creației speciilor în timp ar fi trebuit să arate că nu există generare a unui individ înaintea unui alt individ până la infinit. Or, ei nu arată acest lucru. Dimpotrivă, presupun (ceea ce e fals) că specia umană nu ar putea fi produsă ca eternă decât dacă ar fi produsă într-un individ

determinat și veșnic, cum a fost specia Cer. Și negăsind nimic etern în indivizii speciei om, ei cred că au demonstrat tocmai prin aceasta că întreaga specie trebuie să fi început a fi fără a fi fost înainte. Ceea ce e un raționament „frivol".

Conform maximelor de prudență ale averroismului (și dispozițiilor statutului de la 1 aprilie 1272 care interzicea filosofilor să susțină o teză contrară preceptelor credinței cu privire la o materie comună artiștilor și teologilor), Siger se abține să demonstreze teza contrară celei a teologilor, adică faptul că specia umană poate fi veșnică și cauzată deopotrivă, în timp ce aceștia pretind că, fiind cauzată, ea nu poate fi decât nouă. El se mulțumește să noteze deficiența argumentației lor.

În schimb, el revine în detaliu asupra premisei, acceptată pentru nevoile discuției, conform căreia universaliile sunt în particulare și își prezintă propria doctrină discutând tocmai această premisă a teologilor.

Conceptualismul și critica universaliilor „in re"

Prezentat drept *quaestio,* textul pornește de la autoritatea lui Aristotel (*De an.*, II, 5, 417 b23) și a lui Themistius (*In De an.*, III, 5 ; Verbeke, p. 130, 95–96 ; și *In De an.*, I, 1 ; Verbeke, p. 8, 22–9, 23) care fundamentează teza conceptualistă : universaliile există în suflet, ele sunt concepte imaginare (Siger citește *similia* în loc de *scibilia,* cognoscibile) universale pe care sufletul „le colectează și le tezaurizează în el însuși", genurile sunt concepte extrase dintr-o „asemănare subtilă a singularelor între ele". Or, conceptele sunt în sufletul care le concepe ; deci universaliile sunt și ele tot acolo, în calitate de concepte. Poziția *contrară* postulează două argumente în favoarea tezei realiste : <a> universaliile sunt lucruri universale, altfel nu ar fi predicate despre particulare, deci ele nu sunt interne sufletului ; <b> lucrul care este „subiectul universalității", de exemplu omul sau piatra, nu este în suflet. Conceptul, sau mai degrabă „intenția de universalitate" își are ființa în ceea ce „este spus și numit în mod paronimic *universal*". Deci, cum omul și piatra sunt numite universale, în ele se află intenția de universalitate. În aceste condiții, din două una : sau <1> atât lucrul cât și intenția sunt în suflet, sau <2> nici unul dintre ele nu este în suflet. Deci, dacă nici omul nici piatra nu se află în suflet după cum sunt (adică în calitatea lor de *res subiectae universalitati*), cu atât mai puțin se află acolo ca universale.

Răspunsul lui Siger se bazează pe teza lui Aristotel din *Metafizica*, Z, 13 : universalul ca universal nu este substanță. Din această teză generală el infereează apoi că în orice universal se află <a> lucrul numit în mod paronimic universal, care nu este în suflet, și <b> intenția de universalitate care este în suflet, și trage concluzia că universalul ca atare nu este în suflet. Pentru a-și susține demonstrația, Siger revine asupra noțiunii de abstracție.

Nimic nu e numit 'universal' numai pentru că, fie prin natura sa, fie prin operația intelectului, ar exista în realitatea fizică *(in rerum natura)* la modul comun și separat de particulare. Așadar, un astfel de universal nu ar fi enunțat ca adevărat despre particulare, deoarece ar fi separat de ele în ființă. De altfel, el ar face inutil intelectul agent. Deci, așa cum îl concepe Siger, intelectul agent nu separă ontologic *(in esse)* lucrurile de materia individuală sau de particulare, ci doar intelectual *(secundum intellectum)*, producând un concept abstract al lucrurilor respective. Pentru om sau piatră, a fi universal nu înseamnă nimic altceva decât a fi înțeles la modul universal și abstract *(abstracte)* în raport cu materia individuală, și nu a exista în mod universal și abstract în realitatea fizică. Deci, dacă lucruri ca omul sau piatra nu pot fi înțelese în mod abstract decât în suflet, ele se află acolo în mod necesar ca universale, din moment ce e de la sine înțeles că intelecția abstractă a lucrurilor nu poate exista în lucruri.

Mai mult, se spune despre un lucru că e 'înțeles' numai pentru că i se întâmplă, în mod accidental, să fie înțeles. Astfel, deși lucrul este exterior sufletului în conformitate cu ceea ce este, el nu se află în suflet pentru că e înțeles, adică în conformitate cu ființa sa înțeleasă. Deci, dacă pentru universale a fi universale înseamnă a fi înțelese astfel, adică în mod comun și abstract în raport cu particularele, universalele ca atare nu pot fi decât în suflet. Siger îl invocă aici direct pe Averroes (pe care a evitat până acum să-l numească, preferându-l pe Themistius, conform cu strategia defensivă pusă la punct după cenzura universitară a averroismului în 1270 și, îndeosebi, după criticile aduse lui Averroes de către Toma de Aquino în *De unitate intellectus*) : universaliile ca universalii sunt doar niște inteligibile. Or, inteligibilele ca inteligibile, adică în privința ființei lor înțelese, sunt doar în suflet (Averroes, *In De an.*, III, coment. 18). Acesta e motivul pentru care Themistius (care vine să confirme autoritatea contestată a lui Averroes) spune, în limbajul său, că „universaliile sunt niște *concepte*".

Două observații precizează sensul general al tezei conceptualiste.

<1> Intelecția *(intellectus)* abstractă și comună a unei „naturi" este ceva comun particularelor. Totuși, acest ceva comun nu e predicabil despre particulare ca având o ființă separată de ele. Dimpotrivă, ceea ce e înțeles în mod abstract și comun și, prin urmare, este spus sau semnificat în mod abstract și comun, nu poate fi predicat în mod adecvat *(apte)* despre particulare decât deoarece natura în discuție există în lucruri. Astfel, deoarece acest ceva comun e înțeles în mod comun și abstract dar nu se află ca atare în lucruri, el nu e predicat despre lucruri conform intenției genului sau speciei.

<2> Universalul nu poate fi universal în act înainte de a fi înțeles, deoarece a fi universal în act înseamnă a fi inteligibil în act. Or actul inteligibilului în act și al intelectivului în act constituie un singur act, tot așa cum mișcarea activului și a pasivului nu constituie decât o singură mișcare, chiar dacă ființa lor respectivă e diferită. În schimb, inteligibilul în potență precedă intelecția sa. La fel se întâmplă cu universalul. Nu poate exista așadar o ființă universală înainte ca intelectul s-o conceapă, măcar în potență.

Pe această bază, Siger le poate răspunde adversarilor săi pe terenul universaliilor. Înainte de a examina răspunsul său, trebuie să situăm cadrul dezbaterii în care intervine. Marele adversar al lui Siger nu este Toma de Aquino, ci autorul lui *De erroribus philosophorum*, Gilles din Roma.

Gilles e un adversar hotărât al doctrinei aristotelico-averroiste a abstracției. După el, *formele inteligibile nu au nevoie să fie abstrase* în sensul „aristotelic" al termenului: e de ajuns ca intelectul agent să ilumineze fantasma pentru ca intelectul posibil să fie mișcat, primind *ipso facto* specia inteligibilă. Această poziție, ce evocă teoria farabiană a coocurenței, are la Gilles un temei precis, pe care al-Farabi nu a știut să-l definească cu claritate. Teza fundamentală a lui Gilles – pusă în discuție de-a lungul întregului secol al XIV-lea, deoarece o găsim încă menționată de realistul John Sharpe din Oxford, iar o versiune asemănătoare, atribuită în general lui Durand de Saint-Pourçain, a fost criticată anterior la Occam („universalul este lucrul singular însuși în măsura în care se află în intelect") – este că *aceeași* quidditate, care e particulară în lucruri și în fantasme, e universală în intelect. Identitatea speciei în imaginație și în intelect face inutilă intervenția intelectului agent, așa cum o înțeleg Averroes și Aristotel. Pentru Gilles, intelectul agent nu are așadar cauzalitate abstractivă.

Aceasta e teza pe care Siger o rezumă înainte de a o combate. Unii, spune el, susțin că „obiectul care cauzează *(obiectum causans)* operația de intelecție trebuie să preceadă această operație conform ordinii naturii". Or, pentru ei, universalul ca universal este cel care, cu titlu de obiect al intelecției *(obiectum intelligendi)*, e principiul motor al intelectului *(motivum intellectus)* și cel ce cauzează „actul de intelecție" *(causans actum)*. Deci ei susțin că universalul nu este universal numai pentru că e înțeles astfel, ci pentru că există conform ordinii naturale, înaintea faptului de a fi înțeles astfel și deoarece el însuși e cauza faptului că e astfel înțeles.

Răspunsul său este expunerea cea mai clară a conceptualismului averroist. Actul comun al intelectivului și al inteligibilului care, o dată înțeles, nu e altul decât intelecția în act, este cauzat pornind de la fantasme și intelectul agent care precedă, ambele, acest act, conform ordinii naturale. Pentru a înțelege prin ce anume acestea două „contribuie cauzal la actul intelecției" trebuie, spune Siger, să revenim la propriul său comentariu la *De anima*, III (*quaest.* 14 ; Bazán, p. 48), altfel spus la manifestul noeticii averroiste căruia Toma i-a răspuns în *De unitate intellectus*. Totuși, pentru a fi mai concis, el rezumă esențialul demersului său în patru teze principale :

- Universalul nu este universal înainte de a exista concept și act de intelecție, și aceasta în măsura în care acest act de intelecție e actul intelectului agent, căci intelecția lucrului care se află în intelectul posibil, fiind în intelectul posibil ca în subiectul său, este produsul intelectului agent în calitatea sa de *cauză eficientă.*
- Deci, formal, universalul nu este universal prin natura care cauzează actul de intelecție ; dimpotrivă, conceptul și actul sunt acel ceva datorită căruia universalul este universal.
- Universaliile, în măsura în care sunt universalii, sunt prin urmare doar în suflet și de aceea, în măsura în care sunt universalii, nu sunt „generate nici prin sine, nici prin accident de către natură".
- Natura, care este înțeleasă în mod universal și, din această cauză, e numită în mod universal, este așadar (particulară) în particulare, ea fiind cea care e generată (universală) prin accident.

Prima teză enunță că universalul este constituit prin actul de intelecție și că el e rezultatul abstracției, operație în care intelectul agent exercită o adevărată cauzalitate eficientă.

În răspunsul său la primul argument realist, Siger dezvoltă toate consecințele acestuia. Deoarece universalul nu există în realitatea fizică iar specia inteligibilă este produsul unei abstracții, rezultă că într-o judecată nu conceptul universal ca universal – numit de tradiția modistă specia ca intenție secundă – e predicat despre singulare, ci „natura luată în ea însăși" *(natura in se accepta)*, independent de modul de a fi universal pe care ea l-a dobândit în intelect grație operației intelectului agent. Este o concluzie la care se ajunge în mod subtil. Putem, spune Sieger, să dăm două sensuri expresiei 'Universaliile sunt *res universales*', utilizată de adepții universalului *in re*. Se poate spune despre un universal că este un lucru universal deoarece există în mod universal *(universaliter)* sau deoarece e înțeles în mod universal. Universaliile nu sunt lucruri universale în primul sens, ele nu există în mod universal în realitatea fizică, altfel n-ar putea fi concepte mentale. Ele sunt lucruri universale în cel de al doilea sens, adică „lucruri înțelese în mod universal și abstract". De aceea universaliile, în măsura în care sunt universalii, deoarece sunt concepte, nu sunt folosite pentru a numi particularele ca universalii. Nu se poate predica despre un particular conceptul speciei sau cel al genului : Socrate nu este nici omul, nici umanitatea, nici animalul, nici animalitatea, acestea fiind concepte mentale universale. În schimb, natura însăși, înțeleasă în conformitate cu ceea ce este ea însăși (adică universală), nu se află în suflet și ea este cea care e spusă despre particulare.

Răspunsul la cel de al doilea argument îi permite lui Siger să dea o interpretare proprie aspectelor paronimice ale relației între lucru, universal și suflet – temă pe care curentul modist și intenționist o va explora neîncetat până la magistrala sinteză a lui Radulphus Brito. Nu există nici un inconvenient pentru ca un lucru să fie numit în mod paronimic pornind de la ceva ce nu există în el. Așa se întâmplă în însuși procesul intelecției. Când se spune despre un lucru că este 'înțeles', există paronimie. Într-adevăr, lucrul este numit 'înțeles' în mod paronimic, adică *pornind de la intelecția care există în el*, intelecție ce nu se află în el, ci în suflet. La fel se întâmplă cu 'universalul'. Un lucru e numit 'universal' în mod paronimic, adică *pornind de la intelecția abstractă și universală ce se află în el*, intelecție care este în suflet și nu, evident, în lucrul însuși.

O dată cu Siger vedem ivindu-se toate temele cărora li se va consacra filosofia preoccamistă. Se poate spune, în acest sens, că după ce teoria aristotelico-averroistă a abstracției elaborată de averroismul latin a furnizat cadrul general al problematicii universaliilor, atenția deosebită acordată problemelor de psihologie intențională, evidentă în ultimele decenii ale secolului al XIII-lea, dovedește rolul determinant jucat înaintea lui Occam de problemele averroiste ale teoriei cunoașterii și ale abstracției, referitoare la vechea problematică a statutului ontologic al universalului. Față de acel Aristotel redus la logica și la semantica porfiro-boetiană ce a dominat întreg secolul al XII-lea, Aristotelul arab, mai exact aristotelismul averroizant, a accentuat cel de al doilea aspect al problemei aristotelice a universalului, nu atât confruntarea cu teoria platoniciană a participării, cât descrierea resorturilor cunoașterii abstractive. Există astfel o ruptură între secolele XII și XIII, care rezultă din schimbările de corpus operate în *translatio studiorum*. Urmând linia astfel trasată, secolul al XIV-lea se va rupe la rândul său de secolul al XIII-lea reînnodând cu problemele secolului al XII-lea pe care le lăsase deoparte și străduindu-se să readucă într-un cadru unitar cele două jumătăți ale moștenirii aristotelice.

5

Scolastica latină a secolului al XIII-lea

Caracteristica autorilor secolului al XIII-lea este de a marca un nou început, sprijinindu-se pe sursele peripatetice mai degrabă decât pe discuțiile din secolul al XII-lea. Din punct de vedere aristotelic, se trece de la definiția din *De interpretatione* (universalul este ceea ce e predicabil despre mai multe) la cea din *Analitica secundă*, II, 19 (universalul este unul în mai multe și unul ieșit din mai multe) – este cazul lui Grosseteste care încearcă o sinteză între Platon și Aristotel. La aceasta se adaugă surse arabe coordonate mai mult sau mai puțin abil. Autorii mai târzii conduc dezbaterea pornind de la Aristotel, *De anima* (II, 5, 417 b23) : „Universalul există în suflet" și *Metafizica* (Z, 13, 1038 b9 : *Universale, secundum quod universale, non este substantia*) – după cum s-a văzut, acesta este cazul lui Siger.

Dacă vrem să avem o vedere de ansamblu asupra modului specific în care secolul al XIII-lea abordează problema universaliilor, trebuie luate în considerare două fenomene : aristotelismul, așa cum se dezvoltă el în facultățile de arte, cu predarea logicii bazată pe ansamblul corpusului aristotelic și nu doar pe *Logica vetus* și monografiile logice ale lui Boetius : tipul de filosofie profesat sau presupus de filosofi (*Artistae*) și teologi, respectiv de marile figuri ale ordinelor călugărești (*mendiants*) care au fasonat ceea ce se numește 'scolastica' în jurul ansamblului corpusului filosofic greco-arab accesibil. Există astfel două discursuri asupra universaliilor, cel al manualelor de logică constituind baza învățământului elementar și cel, mai metafizic, al filosofilor și teologilor impregnați de *Aristoteles novus*. Primul este rupt mai puțin direct de tezele din secolul al XII-lea, chiar dacă nu le mai păstrează și nu le mai discută decât ca pe niște quasi-fosile și respectă cu grijă rezerva față de metafizică din *Isagoga*, deși vehiculează implicit, respectiv explicit, o metafizică ce poate fi numită realistă. Cel de al doilea abordează nu numai tot ce fusese lăsat deoparte de către Porfir, ci și toate problemele pe care le ridică lectura noului Aristotel :

problema universaliilor aparţine de acum înainte *în mod conştient* unei reţele complexe unde se încrucişează problemele de teorie a percepţiei, de formare a conceptelor abstracte, de ontologie a obiectelor şi a entităţilor generale – fapt ce are drept urmare restituirea întregului câmp al dezbaterii Platon – Aristotel. Până în anii 1245, nivelul discuţiilor universitare rămâne destul de scăzut : metafizica e mai puţin dezvoltată decât logica. *Introducerile în filosofie* şi „ghidurile studentului", care încadrează prima asimilare şcolară a aristotelismului, stau mărturie despre orientările sincretice unde sursele discordante brusc revelate sunt mai puţin obiectul unei munci de sinteză cât al unei adaptări pe dibuite. Este cazul *Ghidului studentului parizian* compus către 1240 de un dascăl anonim cu scopul de a prezenta răspunsurile standard ce trebuiau date examinatorilor (a se vedea textul în chenar). Situaţia se schimbă radical o dată cu *Comentariul la „Analitica secundă"* al lui Robert Grosseteste şi cu învăţământul parizian al lui Albert cel Mare.

Logica de şcoală

Până la sfârşitul secolului al XIII-lea, învăţarea logicii e dominată de două tradiţii şcolare : cea „pariziană" şi cea „oxoniană". Diferitele manuale utilizate la facultatea de arte permit să se urmărească premisele divorţului ce se instala progresiv între două moduri de a filosofa întemeiate pe *semantici* diferite, una realistă (Paris), cealaltă mai puţin realistă (Oxford).

DEFINIŢIA UNIVERSALULUI

Cele două definiţii ale universalului, engleză şi continentală, pornesc de la aceleaşi elemente : cele trei definiţii propuse succesiv de Avicenna în *Metafizica* din *Shifa'*. Ele constituie o sinteză mai mult sau mai puţin adaptată.

Tradiţia de la Paris

În tradiţia pariziană, universalul e definit ca un 'predicabil' posedând în act sau în potenţă o pluralitate de subiecte. Aceste diverse tipuri de subiecte – om, soare, Phoenix –, care se vor regăsi în cele două tradiţii şcolare, corespund primelor două definiţii ale universalului la Avicenna.

Problema universaliilor
în „Ghidul studentului parizian"

Doctrina universaliilor expusă în *Ghidul studentului* e confuză. Ea e un produs școlar martor al unei epoci care nu cunoaște încă valoarea exactă a textelor puse masiv în circulație în primele decenii ale secolului al XIII-lea. Autorul amestecă cu dezinvoltură registrele și conceptele, face din universalii „quidditatea esenței" lucrurilor și le consideră „predicabile despre cel în care se află". Universaliile sunt, prin urmare, forme comparabile cu „un fel de ființă divină ce se găsește în fiecare lucru". În calitatea sa de „divin", universalul este apoi prezentat ca un fel de lumină sau „iluminare", ca „o putere iradiind din Cauza primă". Definit ca „obiect confuz al intelectului agent", el este caracterizat, în cele din urmă, din două puncte de vedere, ca natură dotată cu ființă în sine și prin sine, și ca ființă actuală existând realmente în singulare, distincție ilustrată prin diferența dintre lumina considerată în sine și în ceea ce luminează: „Tot așa cum lumina rămâne în același timp prin ea însăși și prin corpurile pe care le luminează, îmbrăcând o altă ființă, universaliile rămân prin ele însele în esența lor și primesc de la singulare o ființă grație căreia sunt numite în act". Teza conform căreia universalul este în act nu în intelect, ci în singulare, altfel spus afirmarea actualității universalului în pluritate este prima formă de realism *metafizic* „aristotelic" apărută după variațiile realismelor din secolul al XII-lea pe temele împrumutate din *Logica vetus*. Pentru încă mulți ani, acest universal va lua locul realismului platonician ca adversar principal al conceptualismului, apoi al nominalismului. Coloratura neoplatoniciană a acestui universal *in re* nu se va șterge niciodată complet. În secolul al XIII-lea, aristotelismului îi va fi greu să se afirme în afara diverselor forme de „replatonizare" propuse, în grade diferite, de peripatetismul grec și arab.

Unul din primele texte de la Paris, *Dialectica Monacensis*[133] face în mod clar din universal un lucru, nu un termen, deoarece introduce distincția între universal și singular cu privire la „cele ce sunt" (*eorum que sunt*), expresie utilizată în versiunea latină a *Categoriilor*, 2, 1a20, „cele ce sunt spuse" (*eorum sue dicuntur*, *Cat.*, 2, 1a15). Astfel, realismul e afirmat din capul locului, la suprafața textelor: „Trebuie știut că, printre cele ce sunt, unul e universal, altul singular. Universalul este ceea ce e predicabil despre mai multe, cu o singură condiție, să aibă această pluralitate în act *(illa plura)*

[133] Cf. Anonim, *Dialectica Monacensis*, II, ed. De Rijk, în *Logica Modernorum*, II, 2, p. 507.

sau să nu o aibă. E cazul lui : om, măgar, Soare, Phoenix etc. Singularul este ceea ce nu e predicabil despre nimic în afară de sine însuși, iar aceasta doar prin accident, după cum susțin Aristotel în *Topice* și Porfir".

Tradiția de la Oxford

În tradiția de la Oxford, cele două manuale principale au poziții diferite : *Logica Ut dicit* pune accentul pe definiția aristotelică a universalului ca predicabil (*De interpr.*, 17a 39–40), *Logica Cum sit nostra* (care va face obiectul unor adaptări până în secolul al XIV-lea, din partea marelui adversar al lui Occam, Walter Burleigh) e mai neutră – ceea ce, la vremea respectivă, era favorabil realismului. Contrar omoloagelor lor pariziene, ambele dezvoltă integralitatea clasificării tripartite derivată din Avicenna, introducând problema himerei, absentă din *Dialectica Monacensis*.

> După cum spune Aristotel, universalul este ceea ce e predicat despre mai multe, când în act, când în potență, când prin intelect (*intellecta*). În act, așa cum *om* e predicat despre mine, despre tine și despre mai mulți ; în potență, așa cum Phoenix e predicat despre mai mulți, dar niciodată în act, în măsura în care mai mulți indivizi (ce compun extensiunea sa) nu sunt în act ; prin intelect, ca *himera*, căci un astfel de animal nu a existat niciodată. Putem înțelege totuși că astfel de animale sunt, și că himera e predicată despre ele, dar că este predicată despre ele doar prin intelect[134].
> Universalul este dublu [sic] : unul este predicat despre mai mulți în act și în potență, ca *om*. Există un altul care e predicat despre unul în act și despre mai mulți în potență, ca Phoenix. Și există un universal care nu e predicat despre nici unul în act dar despre mai mulți după intelect, ca *himeră*[135].

Faptul de a trata himera ca un universal este original ; nu la fel era ea tratată în *Ars Meliduna*, de exemplu, care excludea formal din universalitate numele unor astfel de obiecte. Teoria himerei propusă de *Ut dicit* e ambiguă : putem înțelege într-adevăr faptul că, pentru Anonim, termenul 'himeră' are obiecte de referință, altfel spus himere, dar că nu e predicat în act – pentru că aceste himere sunt pure ființe mentale, fictive sau ficționale.

---

[134] Cf. Anonim, *Ut dicit*, III, ed. De Rijk, în *Logica Modernorum*, II, 2, p. 387.
[135] Cf. Anonim, *Cum sit nostra*, II, ed. De Rijk, în *Logica Modernorum*, II, 2, p. 432.

Teoria din *Cum sit nostra* face să se creadă, dimpotrivă, că ceea ce există nu e himera, ci animalele din care e compusă, termenul 'himeră' fiind predicat, după intelect, despre mai multe animale ce fuzionează parțial, fără a putea fi predicat despre nici unul dintre ele în act (deoarece nici unul dintre ele nu e complet), nici predicat în act despre întregul format pornind de la elementele împrumutate de la fiecare.

DIFERENȚA DINTRE UNIVERSAL ȘI PREDICABIL

Diferența dintre cele două tradiții, sensibilă deja la nivelul definiției universalului, apare și mai clar atunci când problema distincției între universal și predicabil e abordată explicit.

Tradiția de la Paris

În tradiția pariziană, universalul și predicabilul sunt considerate identice, dar universalul e prezentat spontan într-un limbaj ce evocă noțiunea de participare : după *Summae Metenses*, atribuită lui Nicolas de Paris, universalul unifică, adună, reunește indivizii în „natura“ sa ; după Petrus Hispanus (ale cărui *Tractatus* vor rămâne până în secolul al XV-lea manualul de bază în predarea logicii pentru toate curentele fără deosebire, de la Paris până în Europa centrală), universalul e prezentat explicit ca un 'lucru universal' – expresie pe care critica abélardiană a diverselor realisme din secolul al XII-lea nu a eradicat-o, dimpotrivă.

> Predicabilul și universalul sunt același lucru în substanță (*idem sunt in substantia*). Dar universalul se spune în măsura în care e comun mai multora în natura sa (*collectivum multorum in naturam suam*), așa cum *animal* colectează (*colligit*), adună laolaltă om, fiară și alte animale, iar *om* îi cuprinde pe Socrate, Platon și restul oamenilor individuali. Predicabilul se spune în măsura în care se pune (*ordinatur*) într-o poziție după felul cum poate fi spus despre un altul. Și astfel unul și celălalt sunt definite de Aristotel în *Peri hermeneias* : „Universalul este ceea ce prin natură se spune despre mai multe“. Dar deoarece a putea fi spus despre mai multe este același lucru cu a fi predicabil despre mai multe, e evident că predicabil și universal sunt același lucru[136].

[136] Cf. Nicolas de Paris. *Summae Metenses*. ed. De Rijk, în *Logica Modernorum*, II. 1, p. 470.

Tradiția de la Oxford

În tradiția oxoniană, accentul e pus pe legătura între predicabil și categorie (predicament) – fenomen cu atât mai curios cu cât mai multe tratate oxoniene (inclusiv celebrele *Introductiones in logicam* ale lui William de Sherwood) nu conțin nici un capitol despre categorii. Dintre toate textele, *Cum sit nostra* reduce clar universaliile la niște termeni și le deduce pornind de la categorii.

> Predicația este coordonarea predicabilelor. Predicabilul e același lucru cu universalul. Se numesc predicamente (categorii) cele zece coordonări ale genurilor și speciilor, așa cum în predicamentul de substanță, substanța e rânduită sub substanță, corpul sub corp, corpul animat sub corpul animat etc.[137]
> Predicamentul este ordonarea predicabilelor după superior și inferior. Predicabilul este ceea ce se poate spune despre ceva. Tot ce se află într-un predicament este fie universal, fie singular.
> Singularul este ceea ce e spus despre unul singur, ca 'acest om' sau 'Socrate'. Universalul este ceea ce e predicat despre mai multe, adică termenul comun[138].

"Esse de multis/dici de multis" : obișnuință și aptitudine după Nicolas de Cornwall

Este evident că logicienii din secolul al XIII-lea au fost stânjeniți de faptul că universaliile și predicabilele par să instanțieze *același lucru* în două *funcții*, distribuite conform distincției „a fi în" (*ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι*, *esse in*) și „a fi spus despre" (*καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι*, *dici de*) introdusă de Aristotel în *Categorii*, 2. Soluția lui Petrus Hispanus, constând în a identifica în substanță universalul și predicabilul pentru a le deosebi apoi conform axei inerenței reale și axei atribuției logice, altfel spus în a identifica, în limbaj neoplatonician, universalul în pluralitate și universalul posterior pluralității pentru a le distinge apoi prin două cuvinte diferite, nu putea fi considerată satisfăcătoare, mai ales dacă era confruntată cu definițiile standard luate din Avicenna sau din *Analitica secundă*, care făceau din *același* universal ceva inerent *și* predicat.

---

[137] Cf. Anonim, *Ut dicit*, III, ed. De Rijk, în *Logica Modernorum*, II, 2, p. 388.
[138] Anonim, *Cum sit nostra*, II, ed. De Rijk, în *Logica Modernorum*, II, 2, p. 432.

În anul 1270, magistrul de Oxford, Nicolas de Cornwall, probabil Nicolas de Mousole (de Musele) a început să reformuleze teoria avicenniană a universaliilor potrivit celor două axe ale lui *esse in multis* și *dici de multis*, folosite în formula din *Shifa'* : *Universale est quod est in multis et de multis suae naturae suppositis*. În comentariul său la *Peri hermeneias* el urmează axa lui *dici de multis*, explicând faptul că „orice universal, indiferent care ar fi el, are prin definiția (*ratio*) însăși a formei sale *aptitudinea de a fi spus despre mai multe*". Această aptitudine privește atât universalul care e spus în act despre mai multe, ca *om*, cât și cel spus doar în potență, ca *Phoenix*, și cel spus doar potrivit conceptului (*secundum rationem*), ca *Soare* și *Lună*. În schimb, în *Notulele asupra cărții lui Porfir*, urmând axa lui *esse in*, el distinge „specia care e prezervată (*salvatur*) în act în mai multe, ca *om*, cea care nu e prezervată în act, ci în potență, ca *Phoenix*, și cea care nu e prezervată nici în act, nici în potență, ci prin intelect (*intellectu*), precum *Cer*". Exemplul Cerului este analizat astfel: „presupunând că există intelecție a mai multor ceruri în loc de unul singur, *Cer* ar rămâne univoc în raport cu toate. Deci, „chiar dacă unele specii nu sunt predicate în act despre mai multe, ele rămân predicate într-un mod obișnuit (*abitualiter*)". Sensul definiției porfiriene a speciei – „specia este ceea ce e predicat despre mai multe care diferă între ele numeric" – este următorul : „Specia este ceva al cărui concept nu interzice ca ea să fie predicată despre mai multe care diferă între ele numeric". Prima axă („a fi spus despre mai multe") conduce astfel la o concluzie asupra *aptitudinii* universalului de a fi predicat despre mai multe ; a doua axă („a fi în mai multe"), la o concluzie referitoare la un tip de predicație, „predicația obișnuită", corespunzătoare situațiilor în care universalul nu este în particular decât în potență sau prin gândire. Ceea ce e exprimat la nivelul predicației se instituie în proprietatea ontologică a lui *species*, în relația întreținută de aceasta cu „subiectele sale". Evident, punctul strategic se află în relația *esse in* ce marchează sepărarea între speciile care, precum *om*, sunt în act sau, precum *Phoenix*, în potență în pluralitate și cele care, precum *Cer*, sunt concepute *în mai multe* prin gândire. La prima vedere, teza din *Notulae* e realistă : universalul e un lucru ce poate fi conceput ca fiind în mai multe ; cea din *Peri hermeneias* nu e realistă – universalul e considerat doar ca predicabil – și ea păstrează la nivelul predicației distincțiile între act, potență și „intensionalitate". Există aici o diferență față de Avicenna : definind în general universalul drept

„ceea ce este în mai multe și spus despre mai multe". Avicenna, în *Metafizica* sa, caracteriza cele trei tipuri de universalii doar prin predicabilitate. Combinând cele două abordări, logică și ontologică, ale universalului, Nicolas a răspuns astfel, în felul său, anumitor critici moderne ale teoriei avicenniene, mai precis celei a lui Verbeke : după Nicolas, concepția avicenniană despre universal, întemeiată pe aplicabilitatea la mai multe subiecte, are un caracter extrinsec și pretinde mai degrabă o interogare cu privire la ceea ce stă la baza acestei aplicabilități la mai multe subiecte.

PROPOZIȚIA 'OMUL ESTE O SPECIE' ȘI SUPLEANȚA SIMPLĂ

Diferența dintre cele două curente este cel mai bine scoasă în evidență de analiza supleanței simple. În secolul al XIV-lea, analiza unei propoziții ca 'Homo est species' are valoare de test pentru a distinge realismul și nominalismul în semantică. În secolul al XIII-lea, apare o bipartiție netă între adepții semanticii pariziene și cei ai semanticii oxoniene – care pot fi profesori englezi ce predau la Paris sau autori influențați de englezi. Problema pusă e clară, dacă se va înțelege faptul că a putut să acționeze timp de decenii ca revelator. Noțiunea de *supposito* utilizată în secolul al XIII-lea se înscria într-o teorie semantică conform căreia semnificația „formală" (intensională) se distingea, în principiu, de referința individuală (extensională). Ea se lovea totuși de un obstacol evident : obiectele generale de tipul genurilor și al speciilor, într-un cuvânt, universaliile. Pentru Petrus Hispanus, referința unui termen ca 'om' în fraza 'Omul este o specie' nu conținea nimic misterios. Termenul avea o supleanță „simplă" : el nu se referea *personal* la un individ sau la o mulțime de indivizi, ci la un *lucru universal*, o *res universalis*. Supleanța simplă fiind definită ca „accepțiunea unui termen comun pentru lucrul universal pe care îl semnifică" și acest lucru fiind identificat el însuși cu „natura genului" (*natura generis*), semnificatul formal al termenului comun era prezentat drept forma participată de către toți indivizii desemnați printr-un cuvânt univoc ('om') în funcție de această participare la aceeași entitate (umanitatea). În schimb, în tradiția de la Oxford, simpla supleanță nu ilustrează cazul propus de fraza 'Omul e o specie'. În loc de '*Homo est species*' logicienii englezi preferau să discute despre enunțurile reduplicative ce prezentau o dificultate din punct de vedere al referinței extensionale : de exemplu '*Omul ca om* este cea

mai nobilă dintre creaturi', *'Homo inquantum homo est dignissima creaturarum'* – propoziție în care inferența la particulare rămânea posibilă grație reduplicării (într-adevăr, se poate spune 'Acest om este, *ca om,* cea mai nobilă dintre creaturi' și nu acest măgar sau acest leu, dar nu se poate spune, nici măcar sub semnul reduplicării, 'Omul acesta este o specie' sau 'Omul acesta ca om este o specie'). Alții, ca William de Sherwood, propuneau o analiză mai aprofundată, combinând cele două tipuri de probleme. Ei afirmau că supleanța simplă se deosebea în același timp de supleanța „materială" (auto-referențială), ca în '*Homo* este nume' și de supleanța personală, ca în 'Un om aleargă'. Astfel, ei opuneau, în cazul supleanței simple, referința semnificatului neraportat la *res* individuală ('Omul este o specie') și referința semnificatului raportat la individ, fie că această referință era „mobilă" ('Omul este cea mai nobilă dintre creaturi') sau imobilă și vagă (ca în 'Se vinde piper la Roma ca și la Paris', care nu permite să se infereze : 'Se vinde *acest* piper la Roma ca și la Paris'). Această interpretare a supleanței simple nu era în mod necesar realistă, contrar celei a lui Petrus Hispanus. Era chiar și mai puțin realistă în versiunea introdusă de englezul Roger Bacon care, anticipând gestul ce va fi înfăptuit de nominalismul secolului al XIV-lea, în special de Jean Buridan, nu ezita să unifice în conceptul de supleanță simplă cele două cazuri ale autoreferinței și referinței la semnificat prin reduplicare, declarând că : „Există supleanță simplă atunci când un termen nu se referă la o anumită persoană sau la un anumit individ, ci la un sunet vocal ('*Om* este o voce') sau la semnificatul său ('Omul este cea mai nobilă dintre creaturi')". Dar de-abia în secolul al XIV-lea noțiunea de supleanță simplă a fost fie total golită de orice conotație realistă (la Buridan), fie eliminată (la Ocam).

PREDICAȚIA „IN QUID" ȘI PREDICAȚIA PARONIMICĂ

Unul dintre aspectele originale ale tradiției pariziene constă în aceea că a conectat explicit problema universaliilor la distincția dintre cele două tipuri de predicație, predicația esențială sau quidditativă și predicația accidentală sau paronimică. Acest gest a avut urmări considerabile, în speță la sfârșitul secolului al XIII-lea și îndeosebi în secolul al XIV-lea, când implicarea mutuală a celor două domenii a permis să se restructureze problema universaliilor pornind de la teoria predicației, ceea ce asigura totodată o reconstrucție a ontologiei sfărâmate, introdusă de Aristotel în indicațiile dispersate din *Categorii*, 1, 2, 5, și 8.

Gestul e evident în *Dialectica Monacensis* unde clasificarea modurilor de predicaţie permite explicitarea statutului operatorilor *esse in/dici de*, legându-i de distincţia între predicaţie univocă şi predicaţie denominativă, apoi împărţirea universaliilor în funcţie de această din urmă distincţie.

> Trebuie să se ştie că 'a fi predicat' poate fi înţeles în trei feluri de către logician. În primul şi cel mai adevărat dintre sensuri, se spune despre ceva că 'este predicat' despre altceva atunci când este un predicat esenţial al acestuia din urmă. În acest mod se spune 'a fi predicat'despre gen, diferenţa speciei subalterne *(contenta)* şi specia individului, dar nu despre accidentul subiectului. Conform diferenţei făcute de Aristotel între *esse in* şi *dici de*, 'a fi în' corespunde într-adevăr accidentului în comparaţie cu subiectul (*in comparatione ad subiectum*), dar 'a fi spus despre' corespunde genului şi diferenţei în raport cu specia (*respectu*) sau speciei înseşi în raport cu indivizii. Şi trebuie notat de asemenea că tot ce e predicat astfel este numit 'a fi predicat' *in mod univoc* [sinonimic], adică după număr şi raţiune (*rationem*).
>
> Într-un al doilea fel, se spune că 'e predicat' despre un altul ceea ce îi este atribuit ca fiindu-i inerent în mod adevărat, universal şi afirmativ, cu ajutorul verbului 'este'. În acest mod sunt predicate accidentele subiectelor în care ele se află. Iar aceasta înseamnă a fi predicat *în mod denominativ* [paronimic].
>
> În al treilea rând, într-un sens larg (*ampliato vocabulo*) se spune a 'fi predicat' despre tot ce poate fi predicat despre un altul în mod adevărat sau fals, afirmativ sau negativ. Şi, după acest mod, orice e predicabil despre orice, din moment ce fiecare din susnumitele moduri poate fi atribuit fiecăruia.
>
> Deci, deoarece 'a fi predicat' poate fi înţeles în atâtea feluri, trebuie să notăm că, în descrierea genului, a speciei şi a diferenţei, expresia 'a fi predicat despre' e înţeleasă potrivit primului mod în care a fost expusă. În schimb, în descrierea propriului şi a accidentului, 'a fi predicat' e luat drept ceva ce corespunde denominativelor [paronime][139].

Aceeaşi doctrină e completată în *Summae Metenses* (De Rijk, II, 1, p. 471) cu analiza predicaţiei prin accident, care are loc atunci când un individ e predicat (de exemplu 'Acest alb e Socrate') şi a predicaţiei prin sine, care are loc când e predicat „ceea ce e în plus sau ceea ce e la egalitate" (*hoc quod in plus vel quod est in aequum*) cu individul : dacă e la egalitate, cel ce e predicat este un

[139] Cf. Anonim, *Dialectica Monacensis*, ed. De Rijk, în *Logica Modernorum*, II, 2, p. 507.

propriu, ca în *'Homo est risibilis'*, dacă e în plus, este fie *in quid*, fie *in quale*. A fi predicat *in quid* înseamnă a fi predicat *per modum substantiae*, ca numele substantive, de exemplu 'Homo est animal'. A fi predicat *in quale* înseamnă a fi predicat *per modum accidentis*, așa cum sunt adjectivele și verbele, cu excepția verbului substantiv. Dacă există predicație *in quid*, aceasta este fie despre „mai multe lucruri ce diferă în mod specific" și atunci cel predicat e un gen, fie despre „mai multe ce diferă numeric" și atunci e o specie. Dacă există predicație *in quale*, fie că este despre esența lucrului (*de essentia rei*), și atunci e diferența, fie că nu este despre esența lucrului, și atunci e accidentul. Această deducție a universaliilor pornind de la modurile predicației va rămâne orizontul teoretic al tuturor teoriilor realiste din secolul al XIV-lea[140].

Realismul teologic : Robert Grosseteste și Albert cel Mare

Trei mari doctrine domină realismul teologic din secolul al XIII-lea : cele ale lui Robert Grosseteste, Albert cel Mare și Toma de Aquino. Dacă din start totul le apropie, pe linia de sosire nici una nu poate fi confundată cu cealaltă.

DOCTRINA UNIVERSALIILOR LA ROBERT GROSSETESTE

Traducător al lui pseudo-Dionisie și Eustrat, dar și al unei versiuni complete a *Eticii Nicomahice*, Robert Grosseteste, episcop

[140] Ideea unei deducții a predicabilelor fusese formulată de Aristotel încă din *Topice*, I, 8, 103b7–19 (trad. Brunschwig, p. 12). pe baza unei combinații între relația de „schimb" (sau „convertibilitate": *ἀντικατηγορεῖται*) și negația sa, pe de o parte, și noțiunea de „expresie" sau „semnificație" a esenței (*τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνειν*) și negația sa, pe de altă parte. În Evul Mediu, unde problema deducției se prezenta sub numele de *sufficientia praedicabilium*, dihotomia lui Avicenna, formulată pentru cele cinci predicabile ale lui Porfir, este cea care a servit drept matrice (*Logica*, ed. Venetiis, 1508, f.7vA). Avicenna, care o numea el însuși *vulgato divisio*, a împrumutat-o de la comentatorii greci. Ea este cea care constituie sursa *Summae Metenses*. Dacă alte „deducții" au înflorit în continuare, metoda fundată pe distincția între *praedicatio in quid* și *predicatio in quale* era încă susținută sau discutată în secolul al XIV-lea (îndeosebi de Buridan, *Lectura Summae logicae*, II, 2, 3, care o respinge, Albert de Saxa, *Perutilis Logica*, I, II, care o menționează. și realiștii de la Oxford care o asumă).

de Lincoln, este primul comentator medieval al *Analiticii secunde*. El este, de asemenea, primul care a înfruntat în toată amploarea sa gama problemelor combinate în ultimul capitol din *Analitica secundă* unde s-au împotmolit toate exegezele aristotelismului cu începere din Antichitatea târzie. *Commentarius* al lui Robert nu e o adaptare grăbită, e o adevărată muncă de sistematizare ce se va desfăşura de-a lungul multor decenii (Occam însuşi îl mai frecventează încă în secolul al XIV-lea). Om de ştiinţă şi filozof, Robert caută în mod explicit să dea o interpretare teoriei aristotelice a ştiinţei bazată pe surse greceşti (mai precis pe *Parafraza Analiticii secunde* a lui Themistius tradusă de Gérard de Cremona şi citată de peste douăzeci de ori). Lucrarea, care nu e un comentariu literal, se organizează în jurul a treizeci şi două de propoziţii sau „concluzii" trase din *textus*. Interesul lucrării lui Grosseteste constă în aceea că se plasează deliberat între cele două curente doctrinale antagoniste care, începând cu dezbaterile peripatetismului, se înfruntă în chiar sânul universului lui Aristotel: platonismul – Robert se referă la *Menon*, pe care îl citează prin intermediul lui Themistius – şi aristotelismul propriu-zis. Confruntat cu opera a cărei ambiguitate finală a întreţinut ceea ce s-ar putea numi *echivocul peripatetic*, *Commentarius* accentuează incertitudinea internă a operei originale şi tensiunea între concepţia empirică a ştiinţei şi recursul la intuiţia intelectuală (*intellectus principiorum*) a cărei intervenţie brutală la sfârşitul cărţii a II-a pare să contrazică intenţia însăşi. Expunând o teorie a cunoaşterii neoplatonizantă mai degrabă decât aristotelică, în măsura în care acordă un spaţiu larg iluminării, clar deschizând în acelaşi timp o perspectivă „experimentală", în măsura în care face loc experimentării active voalate în munca memorială şi cvasi-pasivă a lui *experimentum* aristotelic, Grosseteste se străduieşte să fixeze în universaliile înseşi diferenţa de inspiraţie ce îi străbate comentariul. Asemenea ambiguităţilor relative ale textului aristotelic, această tensiune dintre platonism şi aristotelism, internă propriei sale lecturi, determină esenţialul doctrinei sale asupra universalului, adică distincţia între universalul simplu (*universale incomplexum*) şi universalul complex sau universalul experimental (*universale experimentale complexum*), respectiv între *aspectus* şi *affectus mentis*, viziunea intelectuală şi afecţiunea prin sensibil.

Primă mare sistematizare a poziţiilor filosofice antice cu privire la universalii, *Comentarius* propune printre altele o definiţie a universalului „aristotelic" reluată de toţi medievalii sub formă de maximă (fie pentru a o critica violent, fie pentru a se opune

conceptualismului nominalist), de la Albert cel Mare, care vede în ea teza tipică a acestor „latini" pe care îi „detestă", până la John Wyclif care o folosește împotriva lui Occam, trecând prin Roger Bacon care și-o însușește[141] și prin Occam însuși, care o discută în mai multe rânduri[142]. Această definiție a universalului ca *existând în lucruri în afara sufletului* va fi fixată într-o descriere – universalul ca „formă a realităților individuale" (*forma communis fundata in suis individuis*) – produsă de-a lungul unei dezvoltări sinuoase pe care o condensează mai mult sau mai puțin fidel[143].

> Unii susțin că universalul nu există decât în intelect sau în suflet și nicăieri în altă parte. E fals. Dimpotrivă, universalul este în lucruri. De fapt, universalul este unul în mai multe lucruri, așa cum afirmă Aristotel în *Analitica secundă*, doar imaginea este în suflet.

Doctrina lui Grosseteste amestecă platonismul (teoria Ideilor, cunoscută de el prin intermediul lui Eustrat din Niceea, din care a tradus o parte a comentariului la *Etica*), peripatetismul (teoria Inteligențelor) și aristotelismul (teoria universalului în pluralitate) în cadrul unei metafizici și al unei fizici a luminii. Ea deosebește mai întâi *trei feluri de universalii incoruptibile* : <1> Ideile creatoare, <2> Formele emanate în Inteligență, create și cauzale, <3> „puterile" (*vertus*) și radiațiile corpurilor cerești, cauze fizice, conform unei ierarhii ce combină „intelectul pur și nud" al lui Porfir, Cauza și Inteligența prime ale filosofilor, Inteligențele și Corpurile cerești ale cosmologiei peripatetice și zeii secundari din *Timaios*.

> Universaliile sunt principii ale cunoașterii și, *în intelectul pur și separat* al fantasmelor [...] capabil să contemple lumina originară care este Cauza primă, ele sunt principiile cunoașterii rațiunilor lucrurilor ce există dintotdeauna la modul increat în Cauza primă. [...] Aceste rațiuni ale lucrurilor create (în timp) sunt cauze formale exemplare, creatoare : ele sunt cele pe care Platon le-a numit Idei și lume arhetipală. Acestea sunt, după el, genurile și speciile și principiile ce privesc în același timp ființa și cunoașterea, iar când *intelectul pur* își

---

141 Cf. Roger Bacon, *Quaestiones supra XI Metaphysicae*, ed. R. Steele, F. Delorme („Opera Hactenus Inedita Rogeri Baconi", VII). Oxford, Clarendon Press, 1926, p. 127.

142 Cf. William Ockham, *In I Sent.*, *dist.* 2, *quaest.* 7, ed. S. Brown and G. Gál, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (N.Y.), 1967, p. 232, 8–21.

143 Pentru tot ce urmează, cf. Robert Grosseteste, *In Anal. post.*, I, 7, ed. P. Rossi, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*, Florența, Olschki, 1981, p. 141, 131–141.

> poate fixa în ea intuiția, el cunoaște lucrurile în supremul lor adevăr și în suprema lor evidență, și nu doar lucrurile create, ci și lumina originară în care el cunoaște toate celelalte lucruri. Acele universalii (Ideile creatoare) sunt absolut incoruptibile. În lumina creată, care e Inteligența, rezidă cunoașterea și descrierea lucrurilor create ce îi sunt subordonate. Intelectul uman, care nu e într-atât de purificat încât să fie capabil a cunoaște lumina originară intuitiv și fără intermediar, primește o iluminare (*irradiatio*) de la lumina creată, care e Inteligența, iar în descrierile cuprinse în Inteligență el cunoaște lucrurile derivate, ale căror descrieri sunt formele exemplare și rațiunile cauzelor create. Aceste Idei create sunt principiile cunoașterii intelectului iluminat de ele. Deci genurile și speciile se află în acest intelect și acolo ele sunt de asemenea incoruptibile. Virtuțile și luminile corpurilor cerești sunt rațiunile cauzale ale speciilor (naturale) terestre ai căror indivizi sunt coruptibili. Intelectul, care nu e capabil să contemple în ea însăși lumina incorporală increată sau creată, e capabil să investigheze aceste rațiuni cauzale situate în corpurile cerești. Aceste rațiuni sunt, și ele, principii ce privesc în același timp ființa și cunoașterea și sunt incoruptibile.

Celor trei tipuri de universalii incoruptibile le urmează un al patrulea, al cărui statut ontologic e mai problematic. Un lucru poate fi conceput nu pornind de la ființa pe care o are în afara lui însuși, în cauza sa ideală creatoare sau emanată din sfera cauzelor „ministeriale“, Inteligențe separate sau Corpuri cerești, ci în el însuși, în cauza sa formală. Această cauză formală este o parte a lucrului (*pars rei*), cealaltă parte fiind materia : dacă se are în vedere forma ca formă a întregului compus (*forma totius*) și nu ca simplă parte a lucrului, forma este principiul ființei și al cunoașterii întregului compus ; și tocmai în acest sens formele sunt genuri și specii predicabile despre lucruri *in quid*. Datorită lor există știință, *i.e.* demonstrație prin genuri și specii, și definiție prin specii și diferențe (se recunosc în trecere formulele lui Porfir), adică demonstrație și definiție științifice, în sensul aristotelic al termenului, acela pretins de doctrina științei expusă în *Analitica secundă*. După Grosseteste, Aristotel vorbește așadar despre acest al patrulea tip de universalii : la el se referă „doctrina lui Aristotel asupra genurilor și speciilor“. Oare aceste genuri și aceste specii ale lucrurilor coruptibile sunt ele însele incoruptibile? Ele nu sunt coruptibile în sine, dar în măsura în care, pentru a fi, „au nevoie de un purtător“ (*egent diferente*), *i.e.* de „lucruri purtătoare de forme“, universaliile lui Aristotel sunt coruptibile prin însăși coruptibilitatea purtătorilor lor ; ele sunt coruptibile în fiecare individ, însă „întotdeauna salvate

de succesiunea neîntreruptă a indivizilor". Deci, universalul aristotelic e în acelaşi timp principiul şi rezultatul „regularităţilor nomologice" (constanta şi fixitatea speciilor naturale): universalitatea sa nu e perfectă cum este cea a Ideii, dar *nu încetează să fie*, în măsura în care, dacă toţi indivizii ce îi sunt subordonaţi/subordonabili nu există simultan, „e plauzibil ca în orice punct al timpului fiecare specie să se perpetueze, în caz contrar universalitatea", ca structură constantă a universului, ar fi „când completă, când amputată".

Text fondator al interpretării medievale a epistemologiei aristotelice, *Comentarius* mai era încă, în plin secol al XIV-lea german, una din sursele majore ale teoriei ştiinţei a lui Berthold din Moosburg, teorie în acelaşi timp platoniciană (prin conţinutul său) şi aristotelică (prin forma sa). El e cel care, în secolul al XIII-lea, pe terenul dezbaterii dintre Aristotel şi Platon, oferă singura alternativă de ansamblu la teoriile lui Albert cel Mare şi Toma de Aquino. Acest amestec ciudat de aristotelism şi peripatetism cu platonismul „creştin" – extras din Eustrat, care îi prezintă pe Platon şi platonicieni drept adepţii Ideilor divine, „presubzistente" formelor (*species*) existând în corpuri[144], şi din Augustin, a cărui *Quaestio de Ideis* e interpretată, în principal graţie lui, ca permiţând înrolarea lui Platon sub steagul creştinismului[145] – face în orice caz din Grosseteste promotorul unei doctrine *compozite*, fără de care însuşi proiectul structural al realismului secolelor XIV şi XV ar fi de neînţeles.

REDESCOPERIREA TEORIEI NEOPLATONICIENE A CELOR TREI STĂRI ALE UNIVERSALULUI LA ALBERT CEL MARE

Albert cel Mare este primul autor care încearcă zadarnic să reînvie doctrina „peripatetică" a universaliilor *împotriva doctrinei lui Platon*. Paradoxul constă în aceea că, pentru a ajunge să restaureze doctrina lui Aristotel împotriva celei a lui Platon, el se sprijină pe materialele bizantine (Eustrat) sau arabe care, cu

---

[144] Cf. Eustrat, *In Primum Aristotelis Moralium ad Nicomachum*, 109a1014, ed. Mercken, p. 70, 30–71, 45. Despre doctrina Ideilor la Eustrat, cf. K. Giocarinis, "Eustratius of Nicaea's Defense of the Doctrine of Ideas", *Franciscan Studies*, 12 (1964), p. 159–204.

[145] Cf. Z. Kaluza, „Le *De universali reali* de Jean de Maisonneuve et les *Epicuri litterales*", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 33 (1986), p. 485.

singura excepţie a lui Averroes, sunt legate de „replatonizarea" lui Aristotel înfăptuită de neoplatonismul târziu. Există astfel la el o tensiune între platonism şi aristotelism în chiar reconstrucţia doctrinei lui Aristotel. Pe alte căi decât Robert Grosseteste şi „latinii" platonizanţi în mod făţiş, despre care spune că le „detestă doctrinele", Albert ajunge la acelaşi rezultat ca şi ei : afirmarea neoplatonismului în sânul aristotelismului. Prin aceasta, el se opune lui Toma de Aquino, al cărui aristotelism e mai puţin pătruns de influenţe arabe şi care, în ciuda polemicii neîntrerupte cu Averroes, acceptă *parţial* vederile sale asupra celor două puncte cruciale unde se opune lui Avicenna : teoria abstracţiei şi recunoaşterea unui anumit primat epistemologic al universalului *post rem*.

Dacă există totuşi un domeniu unde Albert a făcut operă de pionierat şi, prin aceasta, a determinat în profunzime un univers teoretic care a rămas, mai mult sau mai puţin neschimbat, până la sfârşitul secolului al XV-lea, acesta este cel al redescoperirii teoriei celor trei stări ale universalului, pe care secolul al XII-lea o ignorase iar Robert Grosseteste o neutralizase într-o schemă prea evident orientată în sensul unui realism mai mult „latin" decât peripatetic. Faptul că Albert merită într-adevăr să fie creditat cu această redescoperire este evident dacă se compară punctele sale de vedere cu acelea ale contemporanilor săi în momentul când propune propria versiune despre *topos*.

Cele trei aspecte ale universalului înainte de Albert cel Mare

În epoca lui Albert, mai exact la începutul anilor 1250, logicienii şi teologii disting *potenţial* trei aspecte ale universalului, după cum au în vedere unitatea universalului ca <a> unitate numită a multiplului, <b> unitate în afara multiplului sau <c> unitate în multiplu. Unitatea <a> e cea a predicabilului logic, unitatrea <b> cea a conceptului, unitatea <c> cea a naturii comune. Acest dispozitiv este o instanţiere particulară a relaţiei cuvinte – concepte – lucruri care, cu toate acestea, nu devine niciodată o teorie de ansamblu. *Elementele sunt combinate sau opuse două câte două. Structura triadică nu este afirmată ca atare.*

Logicianul Petrus Hispanus a deschis drumul definirii laolaltă a lui <a> şi <c>, *lăsându-l deoparte* pe <b>, conform tendinţei potrivit căreia dispozitivul universaliilor trebuie articulat pe relaţiile

dici de și *esse in* : „Predicabilul în sensul propriu și universalul sunt același lucru, dar diferă prin aceea că predicabilul e definit prin spunere (*per dici*), în timp ce universalul e definit prin ființare (*per esse*). Într-adevăr, predicabilul este ceea ce e apt de a fi spus despre mai multe lucruri. Universalul este apt să fie în mai multe[146].

Reprezentant tipic al punctului de vedere al teologilor, Bonaventura coordonează, în ceea ce-l privește, <b> – <c> într-o definiție tripartită, dar îl *lasă deoparte* pe <a> : „Eu spun că universalul e fie un *ad multa*, fie un *in multis*, fie un *praeter multa*. Cel *ad multa* este în potența materiei și nu e complet ; cel *in multis* este ca natura comună în particularele sale, cel *praeter multa* rezidă în suflet" (*Collationes in Hexaemeron*, IV, 9). Se regăsesc aici relațiile *in multis/praeter multa* din *Analitica secundă*. În nici unul din aceste dispozitive, unitatea în afara multiplului nu corespunde universalului platonician. Totuși, Bonaventura notează că cele trei universalii, *ad multa*, *in multis* și *praeter multa* sunt conținute în „Arta eternă", adică în Verbul divin ce conține rațiunile tuturor lucrurilor.

> Dar unul în raport cu multiplul, unul în multiplu și unul în afara multiplului se află în Arta eternă, deoarece ele există de fapt în realitatea (creată) prin această Artă și această rațiune. E într-adevăr limpede că doi oameni sunt asemănători între ei. și nu omul cu măgarul : deci este necesar ca această asemănare să fie întemeiată și stabilită într-o formă stabilă. Nu în cea care există într-un altul, deoarece aceasta e particulară : deci, în vreo formă universală. Rațiunea universalului nu se află așadar toată în suflet, ci în lucru, conform progresiei de la gen la specie, dat fiind că noi comunicăm mai întâi în substanță ca în ceva ce este cel mai general, apoi în alte lucruri până la forma ultimă de om[147].

Noțiunea bonaventuriană de Fiu ca *Artă* a lui Dumnezeu atotputernicul și înțeleptul vine de la Augustin[148]. Arta e reprezentarea, modelul (*exemplar*) pe care îl are în minte meșteșugarul ce se pregătește să producă ceva – reprezentare „telurică", dar în sensul de cauzalitate formală exemplară a modelului ce urmează a fi realizat în materie. Asimilat unui

[146] Cf. Petrus Hispanus, *Tractatus*, ed. L. m. De Rijk, Assen, Van Gorcum, 1972, p. 17, 7–11.
[147] Cf. Bonaventura, *Les Six Jours de la Création*, IV, 9, trad. M. Ozilou, Paris, Desclée–Cerf, 1991, p. 176–177.
[148] Cf. Augustin, *De Trinitate*, IV, 10, 11 („Bibliohèque augustinienne", 15), p. 496.

Teoremele

P1 – „Prinț al stoicilor“ (*DCPU*, p. 10, 5), Platon numește Primul Principiu „Tată“, forma ce provine din el, „Fiu“, iar matricea receptivă a tuturor lucrurilor, „materie“ (DCPU, p. 10, 5; 13, 21).
P1' – Materia este matricea a tot, primul agent sau factor este intelectul patern care formează totul prin lumina sa intelectuală; primul act este verbul (*verbum*) intelectual infuzat matricei originare (*DCPU*, p. 13, 23).
P2 – Universul a fost generat de un verb intelectual (*per dictionem intellectualem*) și de o poruncă (*praeceptum*) divină, nu de voință (*DCPU*, p. 13, 9, contra lui Ibn Gabriol).
P3 – Originea tuturor formelor este Dătătorul de forme (*Dator formarum*, *DCPU*, p. 43, 3).
P4 – Pentru a exista comunicabilitate, anumite forme există în lumina Dătătorului de forme (*DCPU*, p, 43, 62).
P5 – Binele separat se răspândește el însuși prin sine; el se multiplică, iar bunurile participate provin în mod continuu din el ca dintr-o pecete (*DCPU*, p. 45, 16).
P5' – Există un bun-aici și un bun-acolo și există un Bine care e binele oricărui bine, singurul pur și fără amestec (*DCPU*, p. 60, 14).
P6 – Există trei feluri de universalii: universalul *ante rem*, care este în lumina Inteligenței agent, ca factor și instituitor al lucrurilor: universalul *in re* este în mod formal esența simplă a fiecărui lucru și e imaginea universalului *ante rem*; universalul *post rem* este abstras din lucrurile însele de către intelect (*DCPU*, p. 116, 44).
P7 – Formele ideale ale lucrurilor rezidă în lumina Intelectului agent universal; pornind de la ele, lucrurile materiale primesc o amprentă ca de la o pecete (*DCPU*, p. 85, 17).
P7' – Formele ideale ale lucrurilor există prin sine, ele sunt incoruptibile,

meșteșugar, Dumnezeu (Tatăl) creează prin Arta sa (Înțelepciunea, Fiul). E creația în Verb, în Principiu, după *Geneza*, I, 1. Universalul *ad multa* în potență în materie este, fără îndoială, „rațiunea seminală“ a stoicilor, despre care vorbea și Augustin [149]. Bagajul teoretic al lui Bonaventura este deci bine circumscris : e vorba fie de Aristotel, fie de un amestec de Aristotel și Augustin. Sursele filosofice noi nu joacă nici un rol major.

Doar o dată cu Albert, grație unor noi referințe, reapare cu adevărat distincția între cele trei tipuri de universalii distinse de Ammonius, David și Elias.

---

[149] Cf. Augustin, *La Genèse au sens littéral*, V, 23, 44. Asupra acestui punct, vezi nota din „Bibliothèque augustinienne“ („Le double moment de la création et les raisons séminales“) în volumul 48 (nota 21), p. 653–668.

platonismului

superioare în bunătate față de celelalte lucruri, căci ființa lor e superioară (*DCPU*, p. 85, 20); adevăratele bunuri, adică formele ideale, sunt substanțe separate care diferă în gen și specie, după cum sunt considerate în mod confuz sau determinat în procesiunea luminoasă a Primului Agent (*DCPU*, p. 85, 65); bunurile, adică formele ideale considerate în procesiunea luminii, sunt incomparabile cu ultimele dintre bunuri – ultimele dintre bunuri (bunurile minimale) fiind formele amestecate cu materia (*DCPU*, p. 85, 61); formele care sunt în materie sunt ultimele dintre bunuri, formele separate sunt cele mai înalte dintre bunuri (bunurile maximale *DCPU*, 133, 5).
P7" – Formele ideale ale lucrurilor sunt universalii anterioare lucrurilor (*ante rem*), de la care orice lucru își trage principiul formal (*DCPU*, p. 85, 23).
P8 – Cauza universală e un universal anterior lucrurilor (*ante rem*), ființa sa este simplă și neamestecată și tot ce depinde de ea își primește de la ea și numele și definiția (*DCPU*, p. 65, 50).
P8' – Toate lucrurile naturii provin din Inteligența agent ca dintr-un *echmagium* sau pecete (*DCPU*, p. 115, 27).
P8" – Lucrurile sensibile sunt în sufletul nobil în măsura în care acesta conține exemplarele lor; Sufletul nobil este exemplarul care se exemplifică în sensibile, producând toate formele și figurile lucrurilor, așa cum o face pecetea (*DCPU*, p. 132, 75).
P8"' – Formele care sunt în sufletul nobil sunt separate, ele nu pot fi amestecate cu materia și nici comparate cu formele materiale (*DCPU*, p. 133, 2).
P9 – Ființa adevărată e în Cauza primă, forma sa în Inteligență, imaginea sa în suflet, iar ecoul său sau umbra sa în realitățile supuse generării și coruperii (*DCPU*, p. 69, 48).
P10 – Lucrurile sensibile și corporale nu pot afecta sufletul uman, căci ele îi sunt inferioare, „așa cum o spune literal *Menon*" (*DCPU*, p. 120, 54).

Sensul platonismului după Albert cel Mare

În *De causis et processu universitatis* (=*DCPU*) Albert face un inventar al principalelor teze ale filosofiei lui Platon și al tuturor pozițiilor filosofice legate de ea, inclusiv stoicismul (a se vedea textul în chenar).

După *De causis et processu universitatis*, *Platonicii* profesează doar teza P9. Stoicii susțin P3, P6, P7, P7', P7" ȘI P9. În *De intelectu et intelligibili*, I, 1, 5, tezele P1–P2 sunt din nou atribuite lui Platon : "Platon spune că forma primă e unică și că totul e făcut pornind doar de la ideea de Unu". În fapt, e vorba mai degrabă de teoria porfiriană a „Intelectului patern" (*πατρικὸς νοῦς*) sau „Intelect al Tatălui", așa cum o prezintă Augustin în *Cetatea Domnului*[150]. Albert

o respinge sub forma sa „porfiriană", dar e de la sine înțeles că o admite sub forma creştinizată, aşa cum figurează ea la pseudo-Dionisie și Eustrat din Niceea. Teoria numită „stoică" a lui *Dator formarum* (P3 – P4) nu este în mod evident nici stoică, nici platoniciană. Ea îl evocă mai direct pe Avicenna, pe care Albert îl cunoaşte bine. Dacă îi atribuie lui Platon o doctrină despre care ştie că e avicenniană, o face deoarece vede o aceeaşi poziție filosofică în teoria platoniciană a creației demiurgice și în cea avicenniană a unei donații de forme către materie, înfăptuită de o Inteligență cosmică : o poziție *platoniciană*. Faptul că Avicenna „vrea să fie peripatetician" aşa cum reaminteşte Albert însuşi[151], nu schimbă cu nimic lucrurile : nici el, nici „cel ce l-a prescurtat", al-Ghazali, nu sunt aristotelici autentici. Folosind instrumente istoriografice care nu se pot compara cu ale noastre şi o informație lacunară, Albert subliniază aşadar *platonismul* lui Avicenna – apropiere împrumutată de la adversarul lor comun, Averroes, căci asimilarea doctrinei lui *Dator formarum* cu doctrina platoniciană a creației demiurgice e tipic averroistă[152].

Respingerea platonismului

Dintre toate tezele platoniciene, Albert critică în modul cel mai sever pe aceea care asimilează acțiunea Dătătorului de forme cu o *pecetluire* – imagine comună tezelor P5, P7, P8' sau P8". În această privință, nu Avicenna este cel pus în discuție : e vorba de *Timaios*, filtrat și în acest caz de un intermediar ostil care nu mai e Averroes, ci Aristotel – aşa cum o arată utilizarea însăşi a cuvintelor *echmagium* sau *etymagium* („pecete"), calchieri latine după grecescul *ἐκμαγεῖον* din *Metafizica* (*Translatio media, Aristoteles Latinus*, XXV, 2, p. 22, 26), absente din traducerea lui *Timaios* de către Calcidius[153]. *De intellectu et intelligibili* prezintă patru argumente împotriva teoriei platoniciene a imprimării :

<1> Dacă cunoaşterea adevărată este cunoaşterea prin cauză (*propter quid*), universaliile platonice sunt inutile, deoarece nu pot fi cauza ființei *proprii* fiecărei realități singulare.

---

[150] Cf. Augustin, *La Cité de Dieu*, X, XXIII („Bibliothèque augustinienne", 34), p. 504.

[151] Cf. Albert cel Mare, *De causis et processu universitatis* (=DCPU), I, 4, 7, ed. Fausser, p.53, 3.

[152] Cf. Averroes, *Metaphysica*, XII, coment. 18, ed. de la Veneția, 1562, f. 304rA–B, 304vG.

[153] Cf. Platon, *Timaios*, 50c–d, ed. J. H. Waszink, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus* („Plato Latinus", IV), Londra–Leyda, 1952, p. 48, 6–7.

<2> Considerat ca existent și nu ca simplu concept *(post rem)*, universalul platonician nu poate fi predicat despre mai mulți : propriu unui lucru singular, universalul *in re* nu poate fi predicat decât despre acesta ; neintrând în ființa nici unui lucru, universalul *ante rem* nu poate fi predicat despre nici unul. Deci el este inutil.

<3> Ființele fizice se deosebesc de ființele matematice prin faptul că natura specifică ce le definește (*ratio definitiva*) este *concepută ca fiind unită* cu o materie obiect al mișcării și al senzației. Nu se poate imagina, așadar, că această natură e separată : ipoteza e contradictorie.

<4> Imaginea pecetei e puerilă : dacă formele universale sunt peceți, cine le imprimă în materie? Și cum?

Doctrina platoniciană a imprimării formelor în materie de către *Dator formarum* e inutilă și frustă. Platonismul e o filosofie care nu reușește să umple prăpastia ce separă idealul de real, universalul de singular, unul de multiplu. Există un paradox al universaliilor : sau universalul este în lucruri, dar nu e predicat despre ele ; sau e predicat despre lucruri, dar nu e în ele. Platonismul nu evită această dilemă. Contrar a ceea ce Albert consideră a fi aristotelismul autentic, el nu știe să gândească universalul în același timp ca „unul în mai mulți“ și „unul spus despre mai mulți“ – *unum in multis et unum de multis*, potrivit formulei şcolare adoptate după Avicenna.

Ceea ce dezvăluie critica albertiniană e faptul că, începând din secolul al XIII-lea, probabil sub influența lui Averroes, medievalii nu îl mai cred pe Platon capabil să rezolve problemele pe care el însuși le-a ridicat. Opoziția între universalul de comunitate sau „universalul lui Boetius“ (universalul definit drept „ceea ce e comun mai multor lucruri“) și universalul de predicație sau „universalul lui Porfir“ (universalul înțeles drept „ceea ce e spus despre mai mulți“) e insurmontabilă *din punct de vedere platonic*. De altfel, dincolo de imaginea grosolană a peceții, cea pusă în discuție e noțiunea însăși de Formă separabilă cu corolarul său, reminiscența. Pentru Albert, teoria Ideilor și cea a reminiscenței formează un adevărat sistem : deoarece gândește universalul ca pe un lucru universal existând identic din punct de vedere numeric în mai multe lucruri numeric distincte, Platon își reprezintă intelectul ca fiind aceeași intelecție sau, mai degrabă, același conținut inteligibil identic numeric în fiecare suflet, mereu actual, deși de cele mai multe ori neobservat de suflet. Reminiscența nu e decât mișcarea prin care sufletul „își întoarce privirea“ spre inteligibilul ce subzistă actual-

mente în el. Dacă formele separate pot fi în mai multe lucruri simultan şi dacă printre aceste lucruri există sufletele umane, acelaşi conţinut inteligibil se poate găsi identic numeric în mai multe subiecte gânditoare. Această teorie atribuită lui Platon şi lui Grigore de Nisa (în realitate Nemesius din Emesia) are, după opinia lui Albert, o consecinţă pernicioasă şi ineluctabilă deopotrivă – monopsihismul „arab" : „eroarea lui Platon" în privinţa universaliilor conduce la teoria unităţii intelectului. Adepţii existenţei universaliilor în act *pretutindeni şi mereu* „trag de aici concluzia că un singur şi acelaşi universal poate fi în acelaşi timp în toate sufletele şi exista în toate particularele sale" : „Astfel, ei admit că există o ştiinţă numeric identică în toate sufletele şi spun că există diverse continuări ale acestei ştiinţe până la oameni, ca urmare a diversităţii facultăţilor imaginative ce oferă intelectului" reprezentările de care are nevoie pentru a se uni cu sufletul. Platonismul furnizează principiul monopsihismului, adică nu noţiunea de „continuare" sau de „conexiune" a intelectului cu omul, care se regăseşte la peripateticienii arabi (de la Avicenna la Averroes), ci aceea de unitate numerică a universalului în act într-o pluralitate de suflete, despre care Albert subliniază că este totodată condiţia de posibilitate a metempsihozei – eroare „platoniciană" prin excelenţă[154].

Deci, în conformitate cu metoda de exegeză concordatară scumpă lui al-Farabi, Albert nu salvează din Platon decât „ceea ce nu contrazice doctrinele peripateticienilor". Este, în esenţă, cazul lui P6, distincţia între universaliile *ante re*, *in re*, şi *post rem*. De unde o cunoaşte Albert? A pune această întrebare înseamnă a încerca să se reînnoade firul neîntrerupt de mai multe secole care merge de la neoplatonismul târziu la filosofia latină.

Doctrina albertiniană a celor trei stări ale universalului

Necunoscută în secolul al XII-lea, distincţia între cele trei stări ale universalului devine brusc un loc comun în cea de a doua jumătate a secolului al XIII-lea. O regăsim îndeosebi la Toma de Aquino şi la Gilles din Roma (*In I Sent., dist.* 19, p. 2, *quaest.* 1) care, dintr-o exigenţă lăudabilă de clarificare, identifică universalul *ante rem* cu „universalul lui Platon" („căci el cauzează

[154] Cf. Albert cel Mare, *De anima*, III, 2, 11, ed. Stroick, p. 191, 3–7.

lucrurile"), universalul *in re* „cu acela al lui Aristotel" („căci el este unul în esență cu lucrurile") și îl prezintă pe cel de al treilea ca fiind pur și simplu „adăugat celorlalte" – având grijă să-l definească nu ca „specie predicată despre mai multe" ci ca „specie asemănătoare cu mai multe", *similitudo*, un concept, așadar, și nu un termen logic predicabil. Descoperitorul teoriei neoplatoniciene a universaliilor, atestată de Ammonius, David, Elias și Simplicius nu este, cu toate acestea, nici Toma, nici *a fortiori* Gilles din Roma, ci Albert. Pe ce căi? La prima vedere, întrebarea pare insolubilă, deoarece el atribuie această teorie când *Antiqui*-lor[155], cel mai adesea lui Platon[156], uneori unui „Platon după Comentator"[157], alteori „Comentatorului"[158], alteori lui Eustrat[159], atunci când nu face din ea un simplu loc comun[160].

Profesând o metafizică sincretică, *peripatetică*, adică aristotelismul neoplatonizant al arabilor temperat ici colo fie de Averroes, fie de neoplatonismul creștin al lui Dionisie, Albert reface de fapt în lumea latină gestul care, în lumea musulmană, transferase modelul lui Syrianus pe terenul emanatismului. O face dintr-o perspectivă originală, care a fost considerată confuză din lipsa unei elucidări istorice, dar care s-a dovedit decisivă din moment ce, până la sfârșitul secolului al XV-lea teoria albertiniană va rămâne, în comparație cu nominalismul ce caracterizează *via moderna*, unul din principalii vectori al realismului definitoriu pentru *via antiqua*. Cum redescoperă Albert teoria neoplatoniciană a universaliilor? Prin două surse, el fiind primul care le percepe, în acest punct, convergența : una este „arabă", Avicenna ; cealaltă bizantină, Eustrat din Niceea.

Sursele lui Albert : Avicenna și Eustrat din Niceea

Prima sursă a lui Albert este *Logica* lui Avicenna[161] în care poate fi citită tripla distincție între universalii <1> *in multiplicitate*

---

[155] Cf. Albert cel Mare, *De praedicabilibus*, II, 3, ed. Borgnet, t. I, p.24b.

[156] Cf. Albert cel Mare, *Physica*, I, 1, 6, ed. Hoßfeld, p. 10, 53–78; *De anima*, I, 1, 4, ed. Stroick, p. 8, 81–9, 10; *De Intellectu et intelligibili*, I, 1, 5, ed. Jammy, p. 249a–b; *De natura et origine animae*, I, 2, ed. Geyer, p. 4, 51–92; *Super Ethica*, I, 3, 17, ed. Kübel, p. 15, 55–16, 20.

[157] Cf. Albert cel Mare, *Super Ethica*, I, 5, 29, ed. Kübel, p. 25, 1–34.

[158] Cf. Albert cel Mare, *Super Ethica*, I, 2, 9, ed. Kübel, p. 7, 26–41; *SuperDionysium* De *divinis nominibus*, 2, no. 84, ed. Simon, p. 97, 49–50.

[159] Cf. Albert cel Mare, *Summa theologiae*, I, 6, 26, i, ed. Siedler, p. 183, 1–5.

[160] Cf. Albert cel Mare, *De sex p incipiis*, I, 2, ed. Borgnet, p. 308a.

[161] Cf. Avicenna, *Logica*, ed. de la Veneția, 1508, f. 12ra–va.

(sau *naturalia*), <2> *postquam fuerit in multiplicitatem* (sau *logicalia*) și <3> *ante multiplicitatem* (sau *intellectualia*). Prin ea, Albert îi cunoaște caracterul tradițional (*usus fuit*) și tot prin ea regăsește distincția între punctele de vedere „fizic“, „logic“ și „teologic“ lansată de Ammonius[162]. Dar Albert are și o a doua sursă : Comentariul lui Eustrat din Niceea la cartea I a *Eticii Nicomahice* (tradus de Robert Grosseteste) pe care l-a folosit printre primii. *Topos*-ul celor trei stări ale universalului este unul dintre principalii revelatori structurali ai continuității paradoxale a istoriei filosofiei din Antichitatea târzie până în Evul Mediu, al cărei principiu motor și realizare efectivă este *translatio studiorum*, transferul centrelor de studii.

Neoplatonismul și via antiqua

Înlănțuirea, sub pana lui Albert, a unor surse arabe și bizantine marchează o tendință de fond : supraviețuirea neoplatonismului și a exegezei neoplatoniciene dincolo de diversitatea mediilor și a culturilor, și aceasta în chiar inima difuzării *celeilalte* mari filozofii a Evului Mediu, aristotelismul. Schimbările de paradigmă științifice din Evul Mediu sunt, pentru mulți, schimbări în principiile de lectură și de înțelegere a lui Aristotel. Separarea dintre „calea modernă“ (*via moderna*) și „calea antică“ (*via antiqua*), dintre noul mod și vechiul mod de a gândi care traversează Europa universitară după Occam, este în mare măsură un conflict între lumea neoplatoniciană și o lectură nouă a lui Aristotel. Dovadă faptul că anumiți autori, considerați *în mod global* drept „nominaliști“ adoptă, uneori din rațiuni de prudență academică, lectura neoplatoniciană a „problemei“ universaliilor, în timp ce, pe de altă parte, totul îi opune neoplatonismului – este, de exemplu, cazul lui Marsilio d'Inghen. Teolog de succes (lucrarea sa *Comentariu la Sentențe* era încă predată la Cracovia la începutul secolului al XV-lea), Marsilio era nominalist (universitatea din Salamanca a creat, sub forma unei *catedra de Nominales*, o catedră special consacrată studierii operei sale, iar poziția sa filosofică era caracterizată explicit ca „nominalistă“ și „buridaniană“ de către albertiștii Jean de Maisonneuve și Heimeric de Campo), cu toate acestea doctrina asupra Ideilor, expusă încă din prima lecție a

[162] Cf. Ammonius, *In Porphyrii Isagogen*, ed. Busse („Commentaria in Aristotelem Graeca“, IV, 3), Berlin, G. Reimer, 1891, p. 43, 25–45, 15.

comentariului său la *Sentențe* ținută la Heidelberg, conține o critică radicală a tezei lui Occam despre universalii și propune o explicație dionisiană a Ideilor lui Platon (*secundum mentem beati Dionysii*), *opinio antiqua* dacă se poate spune așa, preluată de la Eustrat din Niceea și Albert cel Mare. Dincolo de etichetele istoriografice, rolul lui Albert și al surselor sale – îndeosebi figura, pe nedrept subapreciată, a lui Eustrat, în crearea scenariului intelectual ce va domina Evul Mediu târziu, nu trebuie prin urmare subestimat.

Comentând cea de a doua carte a lucrării lui Aristotel *Analitica secundă*, Eustrat adunase întreaga tradiție bizantină a moștenirii neoplatoniciene din secolul al VI-lea, îndeosebi termenii tripartiției de școală a Universalului, pe care îi folosește atât în comentariul său la *Analitice*[163], cât și în cel la *Etica Nicomahică*[164]. În comentariul la *Etica*, pe care Albert îl cunoaște, originalitatea lui Eustrat constă în aceea că el rezumă teoria platoniciană a universaliilor în termeni de „totalitate" : pentru el, teoria platoniciană (pentru noi, neoplatoniciană) a universaliilor este o teorie *de universali et toto*. În loc de a distinge pur și simplu trei feluri de „universalii", el distinge trei feluri de „totalități" și combină această distincție cu noțiunile aristotelice de homeomere și anomeomere, cu scopul de a defini ceea ce el numește „întregul *ex partibus*" (*i.e.* ceea ce în mod normal ar trebui să corespundă structural universalului *in re*). Pe de altă parte, el afirmă clar echivalența între întregul *in partibus* și inteligibilul logic.

> Ei spun, într-adevăr, că există trei feluri de întreguri : anterior părților (*ante partes*), rezultând din părți (*ex partibus*) și divizându-se în părți (*in partibus*). Întregurile *anterioare părților* sunt speciile care sunt (*existunt*) absolut simple și imateriale, căci ele subzistă înaintea multiplicității lucrurilor făcute după asemănarea lor. Întregurile *rezultând din părți* sunt compuse (*composito*) și tot ce e divizat în părți (*partita*). Ele sunt de două feluri : homeomerele, adică lucrurile compuse din părți asemănătoare, așa cum piatra e compusă din bucăți de piatră, fiecare parte în care se divizează totul primind atât numele cât și definiția întregului, și anomeomerele, adică lucrurile compuse din părți

---

163 Cf. Eustrat, *Commentaire des Seconds Analytiques*, ed. M. Hayduck, *Eustratii in Anal. post. Libr, secundum comment.* („Commentaria in Aristotelem Graeca", XXI, 1), Berlin, G. Reimer, 1907, p. 31, 17–20; p. 219, 4–10; p. 256, 36–257, 3; p. 264, 13–20.

164 Cf. Eustrat, *Commentaire de l'Ethique à Nicomaque*, ed. G. Heylbut, *Eustratii... in Ethica Nicomachea commentaria* („Commentaria in Aristotelem Graeca", XX), Berlin, G. Reimer, 1892, p. 40, 19–41, 31; p. 42, 4–5; p. 44, 8; 45, 34.

> neasemănătoare, aşa cum omul e compus din mâini, din picioare şi dintr-un cap, nici o parte a omului nefiind asemănătoare întregului şi neprimindu-şi numele şi definiţia de la întreg. Cât despre întregurile care se divizează în părţi, acestea sunt inteligibilele spuse despre mai multe şi posterioare în funcţie de generaţie[165].

În raport cu distincţiile comentatorilor neoplatonicieni care opuneau <1> universaliile anterioare pluralităţii (*πρὸ τῶν πολλῶν*) ; <2> universaliile în pluralitate (*ἐν τοῖζ πολλοῖζ*) ; <3> universaliile posterioare pluralităţii (*ἐπὶ τοῖζ πολλοῖζ*), distincţia <a> *ante partes*, <b> *ex partibus*, <c> *in partibus* ridică probleme. Structural, universalul *in partibus* este ceea ce devine universalul *post rem* al scolasticii. E surprinzător, dar există două interpretări : aceasta înseamnă fie că Eustrat ia *ad literam* teza din *Analitica secundă* conform căreia universalul ce „se află în suflet", *παρὰ τὰ πολλά*, este universalul care „rezidă în toate subiectele particulare", fie că inteligibilul *se divizează* în concepte elementare (adică este cel pornind de la care ele se constituie), contrar întregurilor materiale care sunt constituite pornind de la elementele lor. Atunci, din două una : sau <a> corespunde lui <1>, <2> lui <b>, <3> lui <c>, sau nu, iar dacă <a> corespunde lui <1> şi <c> lui <3>, trebuie să presupunem, pentru a avea <2>=<b>, că universaliile *ἐν τοῖζ πολλοῖζ* sunt întreguri constituite din părţi şi *nu pot exista fără părţile lor.*

Eustrat din Niceea şi Roscelin de Compiègne : universaliile şi mereologia

Întâlnirea între limbajul universaliilor şi problematica „întregurilor" indică fără îndoială punerea în relaţie a problemei lui Porfir cu o problematică dezvoltată de Aristotel în *Topica*, pe care logica şcolară latină, începând cu Garland Computistul (*Dialectica*, De Rijk, 1959, p. 103) a fixat-o în distincţia dintre întregul integral şi întregul universal. S-ar putea crede că la Albert şi Toma de Aquino fuziunea între limbajul logic al predicabilităţii universalului şi limbajul ontologic al esenţei considerate la modul părţii (*per modum partis*) şi la modul întregului (*per modum totius*) deşi uneori foarte obscură, corespude fuziunii a două problematici distincte,

[165] Eustrat, *In Ethica Nicomachea Commentaria*, ed. Mercken, p. 69, 4–70, 14 (*ad.* 1096a10–14).

cea a universaliilor după schema generală a lui Ammonius, transmisă de Avicenna, şi cea a „întregurilor" după schema, şi ea probabil neoplatoniciană, transmisă de Eustrat şi, mai departe, unei fuziuni a complexului de probleme provenit din *Analitica secundă* cu complexul de probleme provenit din *Topica*.

Existenţa unei tradiţii a problemei universaliilor pornind de la grila de lectură a *Topicelor*, abordare ce s-ar putea numi mereologică a universalului, este o ipoteză plauzibilă confirmată de emergenţa temelor de discuţie mereologice în secolul al XII-lea, în perioada când gândirea topică a cunoscut un avânt deosebit datorită rarelor materiale accesibile în acea epocă de aristotelism *sărac*, cum ar fi *De differentiis topicis* a lui Boetius. Un bun exemplu al abordării mereologice era furnizat, după cum s-a spus, de cele şase argumente ale lui Roscelin şi ale roscelinienilor, criticate în *Sentenţele Magistrului Pierre* atribuite de Minio-Paluello lui Abélard sau şcolii sale, argumente prin care autorul *Sentenţelor* explică faptul că adversarii săi căutau să demonstreze că „*tot* este doar un cuvânt" (*qui totum solummode vocem esse confitentur*). E incontestabil că vocalismul lui Roscelin reprezintă o abordare mereologică a problemei universaliilor. De fapt, dacă primele trei argumente ale seriei sale se referă la ansambluri compuse din numere determinate de unităţi şi dacă ultimele trei resping propoziţii ipotetice (Jolivet, 1992, p. 111–128), toate au în comun postularea raportului întreg/parte, distincţia între *totum integrum* (sau *întreg* conform cantităţii) şi *totum universale* (sau *întreg* „conform difuzării unei esenţe comune"), legătura între cele două serii de probleme fiind făcută de „inferenţa întemeiată pe întreg" (*locus a toto*), cu dubla formulare dată de Abélard, care leagă problema ontologică a constituirii unui lucru („dacă există un întreg, oricare din părţile sale există în mod necesar") şi cea a predicabilităţii unei proprietăţi („dacă ceva e predicat despre un întreg, înseamnă că e predicat despre toate părţile sale luate împreună").

Celebrul rezumat al doctrinei lui Roscelin datorat lui Abélard confirmă dimensiunea originar mereologică a doctrinei sale : Roscelin „atribuia speciile doar cuvintelor şi făcea la fel cu *părţile*". Interpretarea relaţiei parte/întreg *in rebus* sau doar *in voce* nu este, aşadar, numai un episod pitoresc în istoria problematicii universaliilor. E o chestiune de fond, atestată în perenitatea sa de mărturia neaşteptată a unor autori atât de opuşi ca Eustrat şi Roscelin, chestiune pe care nominalismul, revenind asupra anumitor expresii ale lui Aristotel din *Metafizica*, Z, a transpus-o în aceea de

a ști dacă un „lucru" universal poate fi *conținut* în diferiți indivizi în același timp, și pe care „mereologia" sau „calculul indivizilor" unui nominalist ca S. Lesniewski a abordat-o în epoca contemporană, căutând să precizeze care sunt proprietățile acceptabile ale relației „este o *parte* din" (Küng, 1981, p. 104–105).

Sensul și posteritatea doctrinei lui Albert cel Mare

Peripatetician ce prelungește în mod conștient moștenirea exegezei arabe a lui Aristotel, Albert s-a folosit de teoria celor trei stări ale universalului pentru a-l corecta pe Platon prin Aristotel și a-l completa pe Aristotel prin Platon. Reinterpretarea emanatistă a modelului lui Syrianus își găsește la el expresia cea mai deplină. Redusă la esențial, modificarea impusă de Albert dispozitivului triadic al universaliilor constă în a insera un al doilea nivel de universalii *ante rem* între nivelul suprem, cel al universalului luat în Cauza sa primă, Dumnezeul din *Cartea despre cauze* și universalul *in re*. Acest universal intermediar între lucruri și principiul ființei lor este solidar cu teza fundamentală a *Cărții despre cauze* care distinge cauzalitatea Primei Cauze, cauzalitatea creatoare (*per creationem*) și cauzalitatea cauzelor intermediare, cauzalitatea „informatoare" (*per informationem*) a Inteligențelor ce administrează și instrumentează puterea cauzală a Primului Principiu. Acest non-universal ce poate fi la fel de bine descris ca inteligibil și inteligent dar și ca format și formator sau ca naturat și naturant este vectorul emanației. Locul său în structura universalului, pe jumătate aristotelic, pe jumătate plotinian, moștenit de Albert, fără s-o știe, de la sursele sale arabe, face ca universalul *ante rem* intermediar să cristalizeze în el tot ceea ce sistemele anterioare, de la neoplatonismul târziu până la Avicenna, încercaseră să valorifice în mod izolat. Deci, după opinia noastră, Albert îi pune cu ușurință etichete dintre cele mai disparate. Cu toate acestea, o trăsătură esențială se menține : înglobarea modelului lui Syrianus în cel al lui al-Farabi. Această înglobare atrage după sine o recitire pozitivă a platonismului care, în mod inconștient, nu face decât să dovedească sensibilizarea crescândă a lui Albert față de temele *plotiniene* transmise de nebuloasa teoretică ieșită din versiunile arabe ale lui Plotin și Proclus, nebuloasă în care *Cartea despre cauze*, atribuită de cei mai mulți epocii lui Aristotel, joacă un rol central. Deci este foarte normal ca, în complexa sa parafază a lui *Liber de causis*, încoronare teologică a metafizicii lui Aristotel, Albert, împletind toate sursele sale arabe, să dea

adevărata sa teorie a universaliilor în care Platon, atât de discreditat până atunci, redevine în mod surprinzător o autoritate majoră.

În *De causis et processu universitatis*, II, I, 20, Albert parafrazează propoziția 4 din *Cartea despre cauze* și, așa cum va sublinia de altfel și Toma (pentru a-l opune, în această privință, lui Proclus), arată – fără a imputa totuși această teză *Cărții despre cauze* (care nu e niciodată citată, ci întotdeauna dizolvată în propria sa parafrază) – că în adevăratul peripatetism există un singur și același Agent increat al ființei și al vieții : Primul Principiu sau Intelectul. În acest context al pseudo-„teologiei" lui Aristotel care conține, fără ca Albert s-o știe, lectura arabă, adică *plotiniană*, a peripatetismului, el reevaluează *calea platoniciană* propriu-zisă : teoria creației demiurgice după Platon. Reluând noțiunea de pecetluire căreia îi arătase mai înainte zădărnicia atunci când, în *De intellectu et intelligibili* ea slujea o teorie a imprimării Formelor separate în materie, el se înscrie de acum înainte într-o perspectivă pentru el autentic peripatetică, aceea a emanației, a procesiunii Formelor pornind de la un Prim Intelect agent identificat cu Primul Agent universal al întregii ființe. În acest nou cadru doctrinal, platonismul apare ca o doctrină a efuziunii luminoase legată de tema porfiriană a Intelectului patern. Formele, adică Formele separate și formele participate în sensul platonician al termenului, distincte de universalul logic (*post rem*), care în curând nu va mai fi nici măcar menționat, au trei moduri de a fi, căci există un *medium* ce prelungește existența Ideii-cauză într-un fel de lanț cauzal : lumina.

> Formele pot fi luate în trei feluri : în însuși Principiul emanației și acolo toate sunt unificate în Unu ; ca emanând (*procedentes*) în lumina răspândită de Primul, și acolo ele diferă după λόγοζ (*ratione*) ; în lumina oprită (*terminato*) asupra lucrurilor, și acolo ele diferă după ființă[166].

Caracteristica platonismului, așa cum îl înțelege în prezent Albert, este de a fi privilegiat existența Formelor *in luminis processu*, altfel spus starea lor secundă, cea de Forme separate nu numai de lucruri, ci și de Cauza primă însăși. Cu alte cuvinte, de a fi realizat formele în același timp în afara lucrurilor, ceea ce e legitim,

[166] Cf. Albert cel Mare, *DCPU*, II, 1, 20, ed. Fausser, p. 85, 39–44

și în afara lui Dumnezeu, ceea ce nu e legitim. Calea platoniciană nu este așadar incompatibilă cu teologia peripatetică, ea este doar un caz particular al acesteia din urmă. Fără a fi știut să afirme existența Ideilor divine, Platon a înregistrat prima lor manifestare, starea lor radiantă, și a făcut din ele obiectul principal al analizelor sale. Aceasta explică unele dintre erorile lui, dar permite de asemenea, o dată doctrina sa repusă în cadrul pe care îl reclamă, să i se rectifice influența pentru a i se da un sens acceptabil. E suficient să se identifice Ideile platoniciene cu „Formele simple considerate în lumina Inteligenței" conform lui *Liber de causis*. Pentru a efectua o astfel de apropiere, e nevoie de un termen mediu : noțiunea farabiană de „Forme ale Lumii" (*formae mundi*) – opuse „Formelor materiei" – poate fi folosită cu îndreptățire ; *Formele care sunt în lume*, despre care vorbește al-Farabi[167] în *De intelectu* nu sunt oare, de fapt, versiunea „peripatetizată" a Formelor lui Platon?

Comentând propoziția 10 din *Cartea despre cauze* – „Orice Inteligență e plină de Forme" – Albert pune teoria platoniciană a imprimării în slujba unei analize a puterii formatoare de Forme cu care sunt dotate Inteligențele, analiză a procesiunii ca *formatio*, cauzalitate univocă plasată explicit sub dublul patronaj al lui Aristotel și Platon. Astfel, Platon se vede confirmat în rolul său de precursor al aristotelismului arab, Demiurgul fiind asimilat cu *Inteligentia agens*, iar zeii secundari din *Timaios* cu *Inteligențele subalterne* din *Cartea despre cauze*.

> Așa cum spune Platon, o formă e numită formă pentru că, rămânând exterioară lucrurilor, formează și imprimă imaginea sa în cei pe care îi formează. Or, nu rămâne exterioară lucrurilor decât lumina substanțială a Inteligenței agent. Forma este deci Unu în Agent și, emanând din Agent, ea se diversifică în pluralitate. Pentru a face să se înțeleagă acest lucru, Platon a folosit metafora peceții. Într-adevăr, o pecete este în esență o formă care rămâne în sine imuabilă, formând tot ceea ce e imprimat de ea. De aceea el a spus că toate lucrurile naturale provin din Inteligența agent ca dintr-un *eshmage* (sic!) sau o pecete. iar ceea ce a descris sub numele de Forme sau Idei[168] sunt luminile Inteligențelor raportate la lucruri și aplicate la ele.

Făcând din Platon părintele fondator al metafizicii fluxului, Albert reevaluează totodată semnificația și importanța criticii

---

[167] Cf. al-Farabi, *De intellectu et intellecto*, ed. Gilson, p. 120, 201–121, 232.
[168] Cf. Albert cel Mare, *DCPU*, II, 2, 21, ed. Fausser, p. 115, 18–31.

aristotelice a lui Platon. Aristotel nu a respins teoria platoniciană a lui *formatio*, ci i-a criticat doar instrumentaţia conceptuală. Aristotel l-a criticat pe Platon din raţiuni *fizice*. Teoria sa asupra universaliilor nu era rea în principiul ei – a afirma existenţa formelor separate – răul consta în incapacitatea sa de a explica în ce fel puteau aceste forme să *întâlnească realitatea fizică*.

> Dacă mi se obiectează că Aristotel a atacat poziţia lui Platon în *Metafizica*, răspund că nu a atacat-o aşa cum se spune, ci că i-a reproşat doar de a fi afirmat că Formele separate se pot transmuta şi forma ele însele lucrurile. În realitate, aceasta e imposibil deoarece, pentru a exista acţiune, trebuie să existe contact, iar dacă nu există acţiune, nu poate exista după aceea alterare şi generare. În schimb, atunci când, prin mişcarea Corpului şi acţiunea celor patru elemente, caldul, recele, umedul şi uscatul, care sunt informate de forma intelectului agent, Formele anterioare lucrurilor ajung la materie şi ating materia, nimic nu împiedică atunci să urmeze o generare sau alterare[169].

Dacă ar fi apreciat corect rolul Corpului divin – alias *Sfera* lui Aristotel, alias *Natura* (se ştie că, sub acest titlu schimbat de Isaac Israeli, se ascunde, după părerea lui Plotin, Sufletul inferior al lumii) – şi, într-un mod mai general, cel al Corpurilor cereşti, dacă ar fi ştiut să gândească aportul calităţilor elementare, pe scurt, dacă ar fi ştiut să ghicească teoria aristotelică a educţiei formelor naturale şi să contopească totul într-un adevărat sistem de cauzalitate universală, Platon ar fi ajuns la aceleaşi rezultate ca peripatetismul. Ne gândim aici la cuvintele lui Averroes, reluate frecvent de Albert: „Platonicienii vor să spună ca noi cu acele *formae* ale lor, dar nu reuşesc s-o facă".

Urmărind reevaluarea platonismului la Albert, se vede în ce constă succesul realismului său cu privire la universalii. Cu el, problematica universalului trece fără nici o reţinere din terenul logic în terenul „natural", adică metafizic şi fizic. Acest impuls dat unei recitiri cosmologice a problemei universalului ne readuce la *Timaios* pe căi neprevăzute, lungi şi sinuoase. Dar prin el se explică tendinţele importante ale realismului metafizic din secolul al XV-lea. Dacă realismul supravieţuieşte criticii occamiste, aceasta se datorează faptului că el nu se bate numai pe terenul logicii şi

169 *Ibid.*, *II*, 2, 22; p. 116, 66–77.

al semanticii, o face şi pe cel al lui *Scientia realis*, al teologiei naturale şi al filosofiei naturii. Supravieţuirea universalului *ante rem* al neoplatonismului datorată lui Albert cel Mare ascunde aşadar o alta : aceea a aristotelismului arab, cu recitirea sa, cvasi-cosmologică, a universalului *in re*. Prin el, cele două jumătăţi *disjuncte* ale primei culturi filosofice a lumii creştine occidentale, platonismul şi aristotelismul, s-au unit pentru a se opune nominalismului şi conceptualismului. Mai mult decât Toma, Albert este primul doctor al lui *via antiqua*.

Vom examina mai jos acest aspect. Pentru moment, e suficient să notăm că distincţia albertiană între universalul *ante rem*, *post rem* şi *in re* – şi, în paralel, focalizarea pe distincţia avicenniană între *logicalia* şi *intelectualia* – a avut diverse prelungiri. Ea a servit, evident, drept temă uneia din tezele cele mai caracteristice ale şcolii dominicane germane din secolul al XIV-lea : distincţia între universalul „logic" abstract (sau universal de predicaţie) şi universalul „teologic" separat (sau universalul de productivitate) dezvoltată de către Dietrich din Freiberg[170] şi Berthold din Moosburg[171] pe linia teoriei neoplatoniciene–procliene a „precontenanţei". Ea a inspirat doctrina albertiştilor din secolul al XV-lea : Jean de Maisonneuve şi Heimeric de Campo. Dar ea a fost reluată şi de realiştii englezi din secolul al XIV-lea, ca Wyclif, la care opoziţia între universaliile „logice" şi „metafizice" joacă un rol capital[172].

Doctrina universaliilor la Toma de Aquino

Preocupat să deplatonizeze în acelaşi timp teologia creştină amendând augustinismul şi filosofia, deplatonizându-l pe Aristotel, Toma profesează o doctrină a universaliilor care întoarce spatele atât platonismului propriu-zis, adică teoriei

---

[170] Cf. Dietrich von Freiburg, *De cognitione entium separatorum*, 10, 1–4, ed. Steffan, în *Opera omnia*, II: *Schriften zur Metaphysik und Theologie* („Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi", II, 2), Hamburg, Felix Meiner, 1980, p. 176, 1–177, 33.

[171] Cf. Berthold von Moosburg, *Super Elementationem theologicam Procli, prop. I A*, ed. L Sturlese, M.–R. Pagnoni–Sturlese („Corpus philosorum Teutonicorum Medii Aevi", VI/1), Hamburg, Felix Meiner, 1984, p. 74, 99–102.

[172] Cf. John Wyclif, *Tractatus de universalibus*, II, 2, ed. Mueller, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 62–63.

Formelor separate, cât și avicennismului, în special avicennismului latin care a adaptat în context creștin teoria Dătătorului de forme în așa fel, încât întreaga cunoaștere inteligibilă să derive din acțiunea intelectului agent asupra sufletului omenesc (teoria numită a iluminării). Pentru a realiza acest program, Toma trebuie să-l combată de asemenea pe Avicenna pe terenul unde se pretinde a fi aristotelician, când în realitate revine la platonism, dar printr-un *platonism inconsecvent*. Pe scurt, trebuie să explice, împreună cu Aristotel, prin ce este cunoașterea umană în mod necesar dependentă de senzație, adică, în cele din urmă, să justifice *empirismul aristotelic* fără a sacrifica pentru aceasta dimensiunea *apriorică* a cunoașterii în favoarea unei derivări integrale a inteligibilului din sensibil.

Nu putem înțelege sensul demersului tomasian dacă nu vedem că el aderă la gnoseologia aristotelică din rațiuni deopotrivă filosofice *și teologice*. Nu e vorba de a-l înscrie pe Toma în constelația istoriografică echivocă a *aristotelismului creștin*. E vorba doar de a înțelege că, pentru el, psihologia lui Aristotel, ramură a științelor naturii, oferă ea singură antropologia filosofică adecvată viziunii creștine asupra omului, capabilă să-i asume filosofic cerințele.

FUNDAMENTELE ANTROPOLOGICE ALE TEORIEI TOMISTE A CUNOAȘTERII

Antropologia lui Toma de Aquino e în același timp aristotelică și creștină, în măsura în care respinge dualismul platonician al sufletului și al corpului și face din unirea lor nu marca unei decăderi originare (temă evident comună lui Platon și antropologiei creștine *platonizante*), ci un „beneficiu natural" și radical pentru sufletul însuși. În termeni filosofico-teologici, aceasta înseamnă că starea de separare a sufletului și a corpului e în același timp contrară naturii ca atare și „împlinirii *persoanei* umane" în singularitatea sa proprie. O antropologie non-dualistă precum cea a lui Toma este o antropologie care, întemeiată din punct de vedere filosofic pe ideea unei naturalități a unirii sufletului cu corpul – acesta este punctul de vedere al lui Aristotel, opus lui Platon – este totodată, tocmai datorită acestui fapt, capabilă să explice *teologic* prin ce anume nemurirea sufletului

cheamă în mod imperios ofranda gratuită, dar promisă a învierii corporale. Acesta e sensul filosofic şi teologic al antropologiei tomiste : starea naturală a omului, aşa cum o poate gândi filosoful, este de a fi suflet *şi corp*, dar plenitudinea fericirii eshatologice despre care vorbeşte teologul creştin nu e de conceput pentru un alt om decât omul acela. Cu alte cuvinte : <1> unirea sufletului cu corpul e benefică şi cerută în mod natural pentru a atinge fericirea (Wéber, 1991, p. 151), <2> moartea este contra naturii, având în vedere darul „preternatural" însuşi – imortalitatea personală – făcut omului cu ocazia creerii sale (Wéber, 1991, p. 154). Astfel, naturalismul aristotelic – şi, dincolo de el, ideea în exclusivitate creştină a unei naturalităţi a raportului hylemorfic – este atestat teologic la Toma : <a> printr-o dorinţă naturală de fericire care implică înălţarea unui corp natural şi <b> printr-un dar preternatural de nemurire făcut omului cu ocazia învierii. Nu se poate tăgădui că o astfel de teologie comportă anumite riscuri, dar Toma de Aquino înfruntă pericolele în mod atât de conştient, încât împinge naturalitatea raportului dintre suflet şi corp „până la momentul suprem al fericirii ultime", cu riscul de a cocheta cu teza care „refuză sufletului celor drepţi accesul, anterior învierii eshatologice, la beatitudinea viziunii lui Dumnezeu în esenţa sa" – teză care, reluată în manieră proprie de către papa Ioan al XX-lea (teorie a viziunii numită „amânată") va deveni în secolul al XIV-lea cu adevărat incendiară în lumea creştinătăţii.

Această problemă de „pură teologie" e legată intrinsec de chestiunea *epistemologică* a cunoaşterii şi, în special, de problema distincţiei între *aprioric* şi empiricitate. De fapt, problema viziunii „sufletelor separate" înainte de viziunea numită „preafericită", promisă omului *după* înviere, adică reunirea sufletului cu corpul, este o paradigmă ştiinţifică pentru orice teorie a cunoaşterii. Pornind de la Toma, teologii îşi vor face obiceiul de a aborda problema cunoaşterii umane comparând cunoaşterea omului aici, pe pământ, cu cea a sufletului separat (şi, prin extensie, a Îngerului, adică a lui Dumnezeu), ca şi cum cunoaşterea de aici, de pe pământ, cea a omului, suflet şi corp, ar fi răspunzătoare de empirismul aristotelic, în opoziţie cu cunoaşterea sufletelor celor drepţi înainte de înviere, răspunzătoare de non-empirismul platonician. Deci, prin teologie, şi relansată pe un teren nou, dezbaterea dintre Aristotel şi Platon a cunoscut un destin specific şi o continuare neaşteptată de-a lungul întregului Ev Mediu târziu.

Trebuie totuşi să înţelegem bine rolul de model jucat de această disociere între două *stări* ale cunoaşterii umane : starea sufletului unit cu corpul, în *homo viator* ; starea sufletului separat de corp, la cei drepţi, înainte de înviere. *Mutatis mutandis*, e acelaşi tip de modelare cu cel ce îi permite lui Kant să pună problema moralei distingând omul, fiinţă raţională a cărei înţelegere e aservită senzaţiei, de „fiinţa raţională în general", urmaş secularizat al sufletului separat şi al Îngerului. Originalitatea lui Toma constă în a menţine până la capăt naturalitatea unirii sufletului cu corpul şi de a afirma superioritatea cunoaşterii omului după înviere faţă de cea a sufletului separat : acesta e sensul pasajului în care argumentează, împreună cu Augustin şi împotriva lui Porfir, că „sufletul separat de corp nu poate atinge perfecţiunea ultimă a fericirii" ; iată de ce Augustin, la sfârşitul lui *De Genesi ad litteram*, afirmă că, înaintea învierii, „sufletele sfinţilor nu se bucură de viziunea divină într-un mod atât de perfect ca după învierea corpurilor lor".

Antropologia tomistă este înainte de toate antidualist : ea se opune în mod hotărât „platonismului", adică doctrinei cunoscută de Toma prin intermediul lui Nemesius din Emesia, care afirmă că sufletul e unit cu corpul în sensul în care un motor se află într-un mobil" sau un luntraş în barca sa, *sicut motor in mobili et non sicut forma in materia*. Acest antidualism îl opune aşadar în acelaşi timp lui Platon, lui Avicenna, dar şi, în modul cel mai surprinzător, aristotelismului antiplatonician al lui Averroes, căci ceea ce denunţă Toma la Averroes este ideea platoniciană a intelectului redus la simplul rol de motor al sufletului uman, formulă pe care o descoperă la averroiştii timpului său şi pe care o regăsim, efectiv, până la sfârşitul averroismului latin, în speţă la Nicoletto Vernia a cărui *De divisione philosophiae* (1482) susţine în mod explicit că, dacă omul individual e constituit dintr-un corp şi dintr-un suflet *senzitiv* ce îşi aminteşte şi imaginează şi, legat de materie, se naşte şi moare ca toate celelalte „forme naturale", în schimb sufletul *intelectiv* nu informează substanţial individul, ci îi conduce activităţile mentale din exterior, tot aşa cum Inteligenţele reglează mişcarea corpurilor cereşti, intelectul nefiind „apropriat de indivizi decât aşa cum motorul e apropriat de către mobil". Toma opune prin urmare *în acelaşi timp lui Platon şi lui Averroes* o anumită interpretare a hylemorfismului aristotelic. Acesta e fondul pe care trebuie să evaluăm doctrina sa despre cunoaştere în general şi doctrina sa despre universalii, în particular.

TIPOLOGIA CUNOAŞTERII INTELECTUALE

Statutul cunoaşterii intelectuale a omului de aici, de pe pământ, se defineşte în raport cu celelalte moduri ale cunoaşterii intelectuale a *lucrurilor naturii*. Dumnezeu, fiinţă singulară şi simplă, intelect prin esenţă, se cunoaşte pe sine în totalitate şi perfect, şi cunoaşte totul, inclusiv lucrurile naturale, nu prin intermediul unei *species* distincte, ci prin propria-i esenţă, în măsura în care totul preexistă în ea la un mod inteligibil. De aceea el vede toate lucrurile nu în ele însele, ci în el însuşi în măsura în care esenţa sa conţine o similitudine cu tot ce este altul decât el (*Summa theologiae*, I, *quaest.* 14, *art.* 5). Această „similitudine“ nu este imagine, nici exemplar în sensul vreunei Forme platoniciene realmente distinctă de esenţa sa, e o „cauză producătoare“ (*causa factiva*) ce cuprinde toate perfecţiunile singulare ale lucrurilor în măsura în care ele se disting unele de altele (*Summa theologiae*, I, *quaest.* 14, *art.* 6). Spiritele pure sau Îngerii cunosc toate lucrurile naturale nu prin propria lor esenţă, ci prin intermediul unor forme sau specii infuze, „congenitale“, *per species sibi naturaliter congenitas*, „adăugate esenţei lor“, ce le sunt comunicate în momentul când sunt create şi reprezintă sursa directă, pur inteligibilă, a cunoaşterii lor. Sufletele separate au şi ele o cunoaştere a lucrurilor naturale prin „speciile“ infuze pe care le primesc „sub influenţa luminii divine“, cunoaştere ce rămâne, totuşi, „comună şi confuză“ (*Summa theologiae*, I, *quaest.* 89, *art.* 3). În raport cu aceste trei forme de cunoaştere intelectuală Toma defineşte, împreună cu Aristotel, cunoaşterea intelectuală a omului în lumea aceasta.

Cunoaşterea omului în această viaţă nu se poate face prin contemplarea directă a inteligibilului : unirea sufletului cu trupul cere o *trecere prin fantasmă*. Această trecere prin fantasmă este ceea ce Toma numeşte *conversio ad phantasmata*, care e opusul cunoaşterii *per influentiam specierum a Deo*. Aservirea faţă de sensibil nu e un semn de finitudine, e trăsătura constitutivă a unei naturi. Deci, dacă „nu prin accident sufletul“ uman „e unit cu un corp, dacă el e unit cu corpul prin însăşi raţiunea naturii sale“ (*per rationem suae naturae*), dacă, în consecinţă, e unit spre binele său (*propter melius animae*) adică pentru a-şi *realiza* natura, modul de intelecţie prin *conversiune la fantasmă* care, după cum o arată experienţa (*quod per experimentum patet*), este al său în măsura în care el e unit cu corpul,

este „la fel de natural sufletului ca a fi unit cu un corp“, atunci modul de intelecție „doar prin conversiune la inteligibile“, ce caracterizează substanțele separate de corpuri, este contrar naturii sale, „preternatural“ (*praeter naturam*).

Prin urmare, *conversio ad phantasmata* căreia Aristotel i-a subliniat necesitatea afirmând că „nu există gândire fără imagini“, nu este rezultatul unei decăderi a sufletului în corp (Platon) sau al unei uniri accidentale a sufletului cu corpul (Avicenna): „Sufletul e unit cu corpul pentru a putea acționa conform naturii sale, *secundum suam naturam*“ (*Summa theologiae* 1, *quaest.* 89, *art.* 1). A apăra teza aristotelică a necesității *trecerii prin fantasmă* împotriva interpretării platoniciene inconsecvente a lui Avicenna, care afirmă că sufletul primește direct speciile inteligibile de la Dătătorul de forme *cu condiția* de a se fi pregătit pentru aceasta prin cufundarea în sensibil, înseamnă așadar a explica și a justifica doctrina aristotelică a „inducției abstractive“ a inteligibilului, pornind de la sensibil. Or, această doctrină cere o clarificare, căci ea pare a sintetiza, dacă nu niște elemente eterogene, cel puțin niște etape distincte.

Tocmai pentru a face față acestei sarcini, Toma introduce distincția între obiect și finalitatea cunoașterii intelectuale. Obiectul cunoașterii intelectuale este ceea ce el numește „quidditatea lucrurilor materiale“. Asupra acestui punct el recurge deopotrivă la <a> comparația între cunoașterea intelectuală și cunoașterea sensibilă și <b> distincția între diversele operații ale intelectului, ceea ce reprezintă pentru el ocazia de a încerca să articuleze ansamblul, în aparență dezordonat, al tezelor enunțate de Aristotel.

TEORIA INTELECTULUI FORMAL ȘI IMBROGLIO-UL ARISTOTELIC

La începutul lui *De anima*, III, 6, Aristotel distinge „intelecția indivizibilelor“ care „are loc în lucrurile unde falsul nu își poate găsi locul“ și „compunerea noțiunilor“ corespunzătoare „celor ce admit falsul și adevăratul“ (Tricot, p. 184). La sfârșitul aceluiași capitol, el clarifică această distincție opunând „intelectul care, având drept obiect esența din punctul de vedere al quidditatii, se află mereu în adevăr“ și aserțiunea care, afirmând un atribut al unui subiect este, prin urmare, întotdeauna sau adevărată sau falsă“ (Tricot, p. 189). În mod obișnuit, comentatorii medievali

disting aici „două operaţii ale intelectului", „intelecţia simplelor" şi „intelecţia compuselor" adică, în limbajul logicienilor din secolul al XIII-lea, intelecţia termenilor şi cea a propoziţiilor. Pentru a putea dezvolta teoria intelectului expusă de Aristotel în *De anima*, III, 4 şi 5, în lumina distincţiei formulate în III, 6, Albert cel Mare adaugă intelectului posibil şi intelectului agent (cuplu care, după el, defineşte părţile esenţiale ale sufletului) un al treilea fel de intelect, „intelectul formal", necunoscut lui Aristotel, cu scopul de a fundamenta doctrina operaţiilor intelectului expusă în *De anima*, III, 6, şi doctrina „intelectului practic" propusă în III, 7. Conceput ca prezenţă a „formei cunoscutului" (sau a obiectului în acţiune) în suflet, „intelectul formal" conţine distincţiile aristotelice (intelecţie a indivizilor, intelecţie a compuşilor) şi non-aristotelice (analiza intelecţiei compuşilor pe baza distincţiei între „intelectul principiilor" şi „intelectul dobândit"), distincţii menite a pune ordine în psihologia aristotelică, datorită faptului că permit ca realizarea activităţii intelectuale să fie descrisă pornind de la întâlnirea cu obiectul, pe când distincţia între intelectul agent şi intelectul posibil nu face decât să-i fixeze condiţiile de posibilitate în ceea ce priveşte subiectul cunoscător.

> Intelectul formal se împarte în intelect simplu şi intelect compus. Simplul e inteligenţa incomplexelor. Inteligenţa complexelor e compusă fie la modul enunţării, fie la modul silogismului sau al unei alte specii de argumentare. Aşadar, intelectul numit compus se împarte în intelectul numit *intelect al principiilor*, care ne este oarecum înnăscut, deoarece nu îi primim principiile de la un alt principiu, ci prin ştiinţa termenilor – o ştiinţă a termenilor ce se nasc dintr-o dată în noi ; cât despre intelectul intrat în posesia noastră pornind de la alte lucruri, cel ce e numit de Filosofi *intelect dobândit*, el intră în posesia noastră prin cercetare, învăţătură sau studiu[173].

Sinteză a tuturor interpretărilor arabe ale lui Aristotel, teoria albertiniană a intelectului formal juxtapunea teze de origine diferită. Distincţia între <a> intelect simplu şi <b> intelect compus, schiţată aşa cum am văzut în *De anima* III, 6, corespundea în acelaşi timp distincţiei între ceea ce versiunile latine ale textelor

[173] Cf. Albert le Grand, *De intellectu et intelligibili*, I, traité III chap. 3, ed. Jammy, p. 251b; trad. A. de Libera, *L'Intellect et l'intelligible* („Sic et Non"), Paris, Vrin; în curs de apariţie.

filosofice arabe numeau <a’> „formare“ (*formatio*) și <b’> „compunere a credințelor“ (*compositio creditiorum*). „Compunerea credințelor“, condiție necesară „ pentru a constitui adevăratul și falsul“ și care nu era altceva decât „compunerea de noțiuni“ din *De anima*, III, 6, era reprezentată ca obiect al unei „credințe (*fides*). Cuvintele-cheie ale teoriei aristotelice a intelecției erau greu de recunoscut în spatele acestei terminologii surprinzătoare : *formatio* (sau *formare per intellectum*) îl reda pe *νοεῖν*, *creditio* pe *νόημα*, *fides* pe *ἀληθής* sau *πίστις* (Abélard pare a fi unul din primii filosofi medievali care a surprins această apropiere, din moment ce subliniază sinonimia între *existimatio*, *credulitas* și *fides*, lucru pe care nu l-a înțeles Guillaume de Saint-Thierry atunci când s-a crezut obligat – în calitatea sa de apărător al credinței – să-l denunțe lui Bernard de Clairvaux, rugându-l să intervină împotriva asimilării „credinței creștine cu o estimare sau opinie“[174]).

În secolul al XIII-lea, noțiunea de intelect formal desemna nu un tip de intelect, ci intelecția însăși, diferențiată după tipul de obiecte la care se referea : când cele simple, când cele complexe. Rămânea de explicat ce însemnau expresiile „cele simple“ și „cele complexe“. Pentru logicieni, cele simple erau termenii, iar cele complexe propozițiile – enunțurile afirmative sau negative cărora spiritul le acordă sau nu încrederea sa, adică asentimentul său. Dar la Albert, ca la toți filosofii, această distincție era repede acoperită și bruiată de o alta : intelecția celor simple nu putea fi asimilată unei simple sesizări a *termenilor* unei propoziții. Aristotel a reformulat el însuși expresia „intelecția indivizibilelor“, substituindu-i la sfârșitul lui *De anima*, III, 6, intelecția „având drept obiect *esența* din punctul de vedere al quiddității“.

Distincția între intelect al principiilor și intelect dobândit era ea însăși obscură sau mai degrabă *saturată* conceptual. Adăugând noțiunii de intelect formal o subdiviziune a intelectului formal „compus“ în „intelect al principiilor“ și „intelect dobândit“, Albert regăsea în același timp : <1> distincția avicenniană, transmisă de Jean de la Rochelle, între un intelect „în act“ (*intellectus in effectu*) definit ca „dotat cu principii“, adică cu propoziții evidente prin sine“ (*per se notae*), un intelect obișnuit

---

[174] Cf. Guillaume de Saint-Thierry, *Disputatio adversus Petrum Abelardum*, PL 180, 249 (B1–3): „Absit enim ut hos fines habeat christiana fides, aestimationes scilicet sine opiniones“.

(*intellectu in habitu*) descris ca „posedând concluziile ce decurg din aceste principii fără a le considera totuşi în act" şi un intelect dobândit (*intellectus adeptus*) care „consideră în act concluziile trase din respectivele principii" ; şi <2> o distincţie, total diferită, anunţată de Averroes *cu ajutorul unor termeni asemănători*, în care intelectul „dobândit" (*intellectus adeptus*) nu semnifica o referire actuală la concluziile trase din primele principii în opoziţie cu simpla lor posesiune obişnuită : în pasajul la care se gândea Albert, intelectul obişnuit desemna *habitus*-ul (adică posesiunea) „unor principii nepreluate de la un dascăl" şi pe care le cunoaştem „cunoscând pur şi simplu termenii ce le compun", iar intelectul dobândit, *habitus*-ul unor principii „dobândite în contact cu un dascăl, prin învăţare şi studiu".

Contopite într-un acelaşi ansamblu, aceste diverse surse, menite a sistematiza gândirea lui Aristotel, îi subliniau, dimpotrivă, eterogeneitatea. Aşa cum îl prezenta teoria intelectului formal, procesul cunoaşterii intelectuale după Aristotel rămânea prea puţin comprehensibil. În ce anume consta exact intelecţia celor simple? Ce fel de înlănţuiri duceau la operaţiile subsecvente?

Unul din principalii promotori ai teoriei intelectului formal, Jean de La Rochelle, propunea un scenariu simplu dar prea puţin coerent. Pentru el, prima operaţie a intelectului posibil, conversia la formele prezente în imaginaţie determina, o dată aceste forme abstrase, adică dezgolite de „accidentele materiei" prin lumina intelectului agent şi imprimate în intelectul posibil, o „formare a intelectului posibil". Intelectului posibil astfel format îi reveneau trei operaţii de înfăptuit : <1> prima, asupra quiddităţilor ; <2> a doua, asupra „comprehensiunilor prime", adică asupra principiilor ; <3> a treia, asupra concluziilor. Raportul între formarea intelectului şi prima sa operaţie, aprehendarea quiddităţilor, nu era definit – dar cum ar fi putut să fie, din moment ce funcţia noţiunii de intelect formal era tocmai de a *ma ca* hiatusul lăsat de Avicenna între travaliul asupra formelor sensibile şi receptarea inteligibilului? În plus, operaţia asupra quiddităţilor viza în mod evident noţiunile prime ca ingrediente ale „primelor principii" mai degrabă decât esenţa sau quidditatea lucrurilor singulare. Astfel, Jean se mulţumea să noteze drept unic exemplu că, prin prima operaţie, intelectul „cunoaşte ce este întregul şi ce este partea", că prin a doua el cunoaşte propoziţia, adică principiul *cunoscut prin sine* (*per se notum*), afirmând că fiecare întreg este mai mare decât partea sa, şi că prin a treia el cunoaşte

concluzia trasă din a doua, respectiv că fiecare întreg *continuu* e mai mare decât partea sa (*Tractatus*, II, § 22 ; Michaud–Quantin, p. 94). Relația între cunoașterea termenilor „născuți dintr-o dată în noi", după expresia lui Albert care îl parafrazează pe Averroes, și principiile „evidente în sine" era tot atât de puțin clară ca juxtapunerea operată între acești termeni și quidditățile abstrase din fantasme prin acțiunea de luminare proprie intelectului agent. În fond, teoria intelectului formal nu făcea decât să *neutralizeze* ca de la sine tensiunea, reperată deja la Avicenna, între primele inteligibile ca idei cvasi-*înnăscute* (ideea de întreg, ideea de parte) și conceptele quidditative *adică derivate* din imagini (quidditate *om*, quidditate *animal*). Toma a încercat să rezolve tocmai acest imbroglio caracteristic pentru prima scolastică.

OBIECTUL ȘI SCOPUL CUNOAȘTERII INTELECTUALE DUPĂ TOMA DE AQUINO

Distingând obiectul și scopul cunoașterii, Toma aruncă o lumină nouă asupra textelor. El e conștient de faptul că Aristotel folosește termenul 'intelect' în mai multe accepțiuni și contexte diferite. Afirmând că obiectul intelectului e „quidditatea lucrurilor materiale", Toma justifică dintr-un anumit punct de vedere teza conform căreia, în aprehendarea indivizibilelor, intelectul nu poate întâlni falsul. Indivizibilul este aici orice formă inteligibilă ce se imprimă în intelectul posibil, îl informează. Acest tip de cunoaștere caracterizează diferite tipuri de concepte : toate au în comun faptul de a nu putea fi *false*. Dar scopul sau țelul cunoașterii nu e aprehendarea indivizibilelor. E adevărul. Or, nu există adevăr sau fals, în sensul aristotelic al termenilor, decât acolo unde există combinare a noțiunilor, adică propoziție, și nu există cunoaștere a adevărului decât acolo unde există cunoaștere propozițională, discursivă, și descoperire a adevărurilor doar acolo unde există raționament. Potrivit rațiunii sale prime, adevărul se află în intelect. Există, desigur, un adevăr antepredicativ, un adevăr al lucrurilor, în sensul precis în care un lucru e adevărat atunci când „are forma proprie naturii sale" (există aur adevărat și aur fals). Dar adevărul, în sensul lui Aristotel, e predicativ. El nu se află așadar nici în aprehendarea quiddității unui lucru. Se află în cunoașterea prin intelect a conformității intelecției sale cu adevărul

lucrului. Intelectul nu înțelege această conformitate deoarece cunoaște quidditatea unui lucru, ci deoarece „consideră că lucrul este așa cum îl indică forma pe care i-o înțelege" : doar în acest moment el „cunoaște și spune adevărul". El nu face acest lucru decât „compunând și divizând". Astfel, la drept vorbind, adevărul se află în intelectul care compune și divide, iar intelectul își realizează țelul nu cunoscându-și obiectul, ci compunând și divizând termeni, propoziții, silogisme (*Summa theologiae*, I, 16, *art.* 1). Traseul parcurs de cunoașterea intelectuală, într-un cuvânt de știință, merge așadar de la obiect la adevăr, prin raționament.

Așa stând lucrurile, Toma reorganizează ansamblul notațiilor imperfect articulate în teoria intelectului formal. Așa cum o indică numele său, intelectul „cunoaște intimitatea lucrurilor", „citește în ea" (*intus legit*), contrar sensului, care nu atinge decât „accidentele lor exterioare". Ceea ce citește intelectul e esența lucrului. Dar el nu se mulțumește cu atât. Pornind de la esențele înțelese, el operează în diferite moduri, fie raționând (*ratiocinando*), fie investigând (*inquierendo*). Deci, în sensul propriu intelecția desemnează două feluri de a sesiza : prima e „înțelegerea quidditaților" ; cea de a doua, „intelecția a ceea ce îi este cunoscut intelectului *de îndată ce* (*statim*) cunoaște quidditațile lucrurilor, așa cum sunt primele principii, cunoscute *chiar în momentul* (*dum*) când îi cunoaștem termenii, fapt pentru care intelectul e numit *habitus* al principiilor".

În această descriere Toma nu lasă loc ideii de ineitate sau de cvasi-ineitate a termenilor compuși în primele principii „cunoscute prin sine". El lasă să se înțeleagă că primele principii ne sunt cunoscute din momentul când le cunoaștem termenii. În sine, o propoziție „cunoscută prin sine" e o propoziție al cărei subiect nu poate fi gândit fără ca predicatul să se *manifeste* (*appareat*) ca fiind inclus în definiția sa. Astfel, o propoziție *per se nota* ne este cunoscută în acest fel imediat ce cunoaștem „rațiunea subiectului în care e inclus predicatul (*Quaestiones disputatae De veritate*, 10, *art.* 12). Or, există subiecte a căror rațiune e cunoscută de toată lumea, altele a căror rațiune e cunoscută doar de savanți. Propozițiile ale căror subiecte sunt cunoscute de toți sunt evidente pentru toată lumea, cele al căror subiect nu e cunoscut decât de savanți sunt evidente doar pentru savanți. Ca exemplu de propoziții cunoscute prin sine de toți, Toma ia exemplul obișnuit al întregului (care e „mai mare decât partea"), dar îi adaugă un altul, luat din *Hebdomadele* lui Boetius : „Dacă se scot cantități egale din cantități egale, se obțin cantități egale". Acest exemplu arată clar ce se are în vedere :

propoziții ale căror subiecte au o definiție cunoscută de toată lumea. Dar termenul „cantitate“ este conceput asemenea oricărui termen prim, prin abstragere pornind de la sensibil, inclusiv termenii cunoscuți doar de savanți, cum ar fi 'incorporal', care funcționează ca subiect în propoziția evidentă în sine pentru savant: 'Incorporalele nu sunt conținute în nici un loc'.

Traseul cunoașterii este, prin urmare, uniform: Trebuie mai întâi abstrasă quidditatea din lucrurile sensibile pentru a accede la principiile cunoscute prin sine, adică prin definiția subiectului lor. Când Aristotel lasă să se înțeleagă că intelectul are două operații, una prin care formează quidditățile, cealaltă prin care compune și divide, el dă o schemă valabilă pentru orice cunoaștere intelectuală. Un principiu cunoscut prin sine nu e un principiu înnăscut, nici chiar cvasi-înnăscut, nici de origine neatribuibilă, așa cum sugerează formula lui Averroes privitoare la „propozițiile prime despre care nu știm nici când, nici unde, nici cum ne-au venit“, din care Albert extrăgea definiția sa asupra intelectului principiilor. Termenii a căror definiție e cunoscută de toată lumea sunt luați din cunoașterea sensibilă. Toate inteligibilele prime sunt dobândite după modelul aprehendării quiddităților. Deci Toma își centrează pe aprehendarea quiddităților apărarea empirismului aristotelic împotriva tuturor formelor de resuscitare a platonismului care îl parazitează.

APREHENDAREA QUIDDITĂȚILOR: SPAȚIU INTELIGIBIL ȘI VERB MENTAL

În descrierea făcută intelecției, Aristotel încercase nu numai să deriveze conceptele universale din experiența sensibilă, ci și să prezinte senzația drept un model – un model *sinergic* – al intelecției, afirmând îndeosebi faptul că intelecția e actul comun, sinergia inteligibilului și inteligentului, așa cum senzația e actul comun al sensibilului și al simțindului. În analiza pe care o face actului intelecției, Toma reia analogia dintre gândire și senzație, înscriind-o în cadrul general al procesului ce duce de la cunoașterea sensibilă la cunoașterea inteligibilă. Procesul ce culminează cu formarea imaginii devine astfel modelul structural al procesului care merge de la imagine la concept. Tradiția interpretativă arabă a lui Aristotel insistase asupra distincției între senzația propriu-zisă, informația sau „imutația“ aparatului senzorial prin forma sensibilului (*species sensibilis*) și formarea, adică operația imaginației înțeleasă ca exercițiu

al unei *vis formativa*, al unei capacităţi de a forma un „idol" al lucrului, de a-l produce sau re-produce în absenţa oricărui stimul direct. Aceste două elemente sunt reluate analogic de Toma în analiza intelecţiei ca două momente, două feţe ale unuia şi aceluiaşi act. Aşa cum o înţelege Toma, intelecţia celor simple presupune două elemente : <a> informarea intelectului posibil printr-o specie inteligibilă (rezultând din abstragerea operată de intelectul agent) ; <b> formarea pe această bază a ceea ce Toma numeşte, deturnând o expresie a lui Augustin, „verb mental" sau „concept" sau „verb conceput". Acest „verb conceput" care poate fi desemnat de asemenea cu numele de „intenţie", nu e gândit conform metaforei *optice* care determină teoria intenţiei esenţei, a contemplării naturii în separarea sa eidetică. Ceea ce se spune în verb e gândit la un mod componenţial ca definiţie mentală, ca ansamblul trăsăturilor pe care intelectul le poate apoi „compune şi divide" într-o aserţiune. „Verbul conceput" e ceea ce intelectul formează în el însuşi şi pentru el însuşi, în vederea judecăţii.

> Există în partea senzitivă a sufletului două feluri de operaţii. Una reclamă doar o modificare (*immutatio*) : în acest fel se înfăptuieşte operaţia sensului modificat (*immutatur*) de sensibil. Cealaltă operaţie constă într-o formare : în acest fel facultatea de a imagina îşi formează pentru sine idolul unui lucru absent sau care nici măcar n-a fost văzut înainte. Cele două operaţii sunt reunite (*coniungitur*) în intelect. Se observă mai întâi o afecţiune (*passio*) a intelectului posibil, în măsura în care e informat de o specie inteligibilă. Astfel informat, el informează la rândul său o definiţie, o diviziune sau o compunere, semnificate prin cuvinte (*voces*). Ceea ce semnifică, *ratio*, e definiţia. Ceea ce semnifică propoziţia sunt compunerea şi diviziunea operate de intelect. Deci cuvintele nu semnifică speciile inteligibile, ci mijloacele cu care se înzestrează intelectul (*sibi format*) pentru a judeca lucrurile exterioare[175].

Deşi formulele utilizate de Toma sunt ambigue, se pare că intelectul posibil e cel ce realizează cele două operaţii descrise drept „conjuncte"sau „reunite" : receptarea unei *species* şi formarea conceptului. Operaţia intelectului posibil este prin urmare dublă, nu e doar o simplă receptare a unei forme, ci şi producerea unui conţinut mental, prezentat ca o „definiţie mentală", ca „raţiunea"

---

[175] Cf. Toma de Aquino, *Summa theologiae*, I, 85, 2 *ad* 3m.

semnificată de nume, adică „λόγοζ-ul esenței“ de care vorbeau *Categoriile*. Teza lui Toma este că acest λόγοζ nu e un enunț. Distincția făcută de Aristotel în *De anima*, III, 6, între intelecția celor simple și a celor compuse este astfel justificată, la fel ca și prezentarea acestei intelecții după descrierea condițiilor abstracției și receptării din III. 5. Hiatusul între cele două capitole din *De anima*, III este așadar umplut prin articularea într-un același act a imutației intelectului posibil printr-o *species* inteligibilă abstractă (*phantasmata*) și a producerii verbului mental, producere indispensabilă celei de „a doua operații a intelectului“ concepută ca o „compunere și diviziune“ în care își găsesc locul adevăratul și falsul. Definiția mentală poate fi caracterizată în acest sens drept o „definiție necompusă“ (Marenbon, p. 126) : conținutul mental desemnat prin expresia *verbum conceptum* nu este așadar un enunț de tipul 'un x este un p, q, r', ci o mulțime ordonată de trăsături de tipul 'p, q, r'. Caracterizând definiția mentală astfel înțeleasă drept o *similitudo* a lucrului extramental, Toma nu face din conceptul mental o reprezentare a lucrului. Specia inteligibilă activează intelectul posibil printr-o formă abstrasă din *phantasma* : această formă e ceea ce rămâne din *phantasma* după ce a fost golită de toate elementele ce provin din lucrul prezent, însă intelectul posibil astfel activat produce un concept care e seria ordonată a trăsăturilor reziduale. Ceea ce e prezent în acest moment față de/în intelectul posibil nu e nici lucru, nici reprezentarea unui lucru, e un concept quidditativ ce poate fi apoi aplicat unui lucru. Această aplicare ia forma de judecată. Se justifică astfel distincția între obiect al intelectului și scop al intelectului. Intelectul nu ajunge la scopul său decât cunoscând lucrurile, adică, formând o judecată ce afirmă că 'un x e un p, q, r', adică aplicând conceptul la un lucru, compunând sau divizând, într-o propoziție mentală, 'x' și 'p, q, r'. Prin urmare, pentru a exista cunoaștere intelectuală a unui lucru, trebuie să existe două „similitudini“. Prima este specia inteligibilă, cea de a doua, definiția mentală produsă de intelectul posibil activat de *species*.

Se regăsește transpusă aici necesitatea evidențiată de Syrianus cu privire la articulația între formarea conceptului prin inducție și „mobilizarea Formelor psihice“ : producerea și receptarea lui *species* inteligibilă declanșează un alt tip de mobilizare, nu proiectarea unei Forme existente dinainte, ci formarea unui concept aplicabil lucrurilor într-o judecată – o judecată asupra căreia intelectul trebuie să poată reflecta pentru a-i judeca adevărul, adică adecvarea la realitate.

Cele două similitudini nu sunt produse în acelaşi mod, ele sunt de acelaşi tip : ambele sunt nişte *media quo*. Specia inteligibilă şi conceptul quidditativ sunt acel ceva prin care lucrul e cunoscut. *Species* e abstrasă din fantasma unui lucru, dintr-un x, să spunem x^1 ; definiția mentală e formată spre a fi aplicată tuturor : 'x^1, x^2, x^3...x^n'. Conceptul mental nu e reprezentarea lui x^1. Există concepte mentale care nu sunt concepte ale nici unui lucru, de exemplu 'rațional, animal, patruped'. Un astfel de concept nu e nici adevărat, nici fals în sine, dar el devine fals prin accident dacă formez enunțul 'Există animale raționale cu patru picioare'. Pot să văd un măgar și să formez conceptul 'animal, rațional, muritor' : acest concept nu e nici adevărat, nici fals, el devine adevărat sau fals prin accident, o dată inserat în propoziția mentală 'Un măgar e un animal, rațional, muritor', căci această propoziție e falsă.

Fiind un *medium quo* ca şi specia inteligibilă, verbul mental e totodată de un alt ordin decât specia. El are o funcție operatorie, serveşte la *a face ceva*, a cunoaşte lucrurile. Înainte de a realiza o casă, arhitectul trebuie să-i producă modelul în mintea sa. Această formă nu e scoasă dintr-o materie, nu e abstrasă din *φάντασμα* unei case existente. Ea e menită să producă o casă nouă. Prin ea, arhitectul gândeşte ce are de făcut. Toma foloseşte această comparație pentru a ne face să înțelegem în ce constă defini ia mentală. Ceea ce produce intelectul în el însuşi pentru a putea *face ceva*, adică *a cunoaşte* lucrurile, a-şi atinge scopul, e numit de Aristotel intelect (intelecție) teoretic(ă), iar de Toma, care preia expresia de la traducătorii latini ai lui Averroes, „intelect speculativ" (în opoziție cu intelectul „practic" analizat de Aristotel în *De an.*, III, 7). Verbul conceput e termenul activității intelectului posibil, specia inteligibilă e punctul său de plecare sau principiul. Ambele sunt nişte intermediari pentru cunoaşterea lucrurilor.

> În cazul intelectului speculativ, *species* care informează intelectul şi face ca el să gândească în act e primul *quo intelligitur* şi, datorită faptului că intelectul e activat (*effectus in actu*) printr-o astfel de formă, el poate acționa (*operari*) formând quiddităţile lucrurilor precum şi compunând şi divizând, astfel încât quidditatea formată în intelect, la fel şi compunerea şi diviziunea sunt rezultatul acțiunii sale (*operatum*), care permite intelectului să ajungă la cunoaşterea lucrurilor exterioare : este, aşadar, un al doilea *quo intelligitur*[176].

[176] Cf. Toma de Aquino, *Quaestiones disputatae De veritate*, 3, art. 2, ed. Léonine, p. 104.

PROBLEMA UNIVERSALULUI : NATURĂ COMUNĂ ȘI ESENȚĂ

Problematica universaliilor nu ocupă un loc central în gândirea lui Toma. El i-a dat formularea cea mai completă într-un text din tinerețe, *De ente et essentia*. Orizontul problematicii sale nu este Porfir și Boetius, ci Avicenna și scolastica anilor 1250. Din acest fond comun, el extrage anumite teze care au fost socotite în mod greşit ca fiind caracteristice tomismului, cum ar fi <a> distincția neoplatoniciană a celor trei stări ale universalului („universalul *ante rem* e cauzativ, el e cauza lucrurilor, aşa cum un meşteşugar are în minte o formă universală din care produce prin asemănare o pluralitate ; universalul *in re* este ceea ce e predicat despre lucruri, ca natura comună ce există în lucruri ; universalul *post rem* este ceva abstras din lucruri", *In II Sent.*, *dist.* 3, *quaest.* 2, art. 2), asupra căreia vom reveni mai jos, sau <b> teza, tipic avicenniană, a celor trei moduri de a considera o natură („Există trei moduri de a considera o natură. După ființa pe care o are în singulare, după ființa sa inteligibilă, după o apreciere absolută ce se referă doar la ce îi aparține prin sine", *Quodlibet*, 8, *quaest.* 1, *art.* 1). Astfel, originalitatea lui Toma nu se află nici în teza indiferenței esenței, nici în distincția stărilor sale. Ea nu rezidă nici în distorsiunea pe care o impune universalului *ante rem*, asimilându-l Ideilor divine, ci <a> în modul în care reformulează doctrina avicenniană a esenței și <b> în articularea esenței și a predicabilelor porfiriene. Utilizând o distincție, probabil extrapolată de Albert cel Mare, între esența *luată în parte* și esența *luată ca întreg*, el complexifică într-o tipologie a diverselor moduri de considerare a esenței schema avicenniană a celor trei moduri de considerare a naturii. Astfel, o esență poate fi considerată :

<1> ca parte (*per modum partis*) ;
<2> ca separată (ca 'lucru' existând în afara singularelor) ;
<3> ca întreg (*per modum totius*), adică :
<3, 1> în sine (conform 'rațiunii'sale proprii),

---

[177] Cu privire la distincția între cele două sensuri ale lui λόγοζ (λόγοζ–formulă și λόγοζ–formă), cf. B. Cassin, „Enquête sur le λόγοζ dans le traité *De l'âme*", în G. Romeyer Dherbey (ed.), *Études sur le „De anima" d'Aristote*, Paris, Vrin (sub tipar).

<3, 2> conform ființei pe care o are în *aceasta* sau în *aceea*, adică:
<3, 2, 1> conform ființei pe care o are în singulare,
<3, 2, 2> conform ființei pe care o are în spirit.

Modul <2> corespunde Ideii platoniciene. Toma nu îi afirmă existența, el afirmă dimpotrivă că Ideea corespunde unui mod de a considera o esență și își rezervă, în punctul <B>, dreptul de a-i testa legitimitatea.

<A> Distincția între *modum partis* și *modum totius* e capitală. Ea reia distincția albertiană între *forma partis* și *forma totius*, luată de la Aristotel (*Fiz.*, I, 186b25). *Forma* redă aici grecescul *λόγος* luat în sensul de *formulă*, nu în cel de *formă*[177]. Confuzia între cele două sensuri ale lui *λόγος*: *λόγος*–formulă și *λόγος*–formă face neinteligibilă teoria lui *forma partis* și *forma totius*. Trebuie să-i redăm așadar sensul originar, pe care l-a avut la Aristotel. În *Fizica*, I, 186b25, acesta notează că „oricare ar fi părțile sau elementele unei definiții, definiția lor nu conține definiția întregului" (Carteron, p. 35), vrând să spună pur și simplu că, în definiția „bipedului (textul spune în mod impropriu „în biped") nu există definiția omului, nici în alb (*i.e.* în definiția albului) cea a omului alb". Când Albert cel Mare afirmă că „forma întregului este ceea ce e predicabil despre întreg compusul, așa cum om e forma lui Socrate", cele două accepțiuni ale cuvântului *forma*, adică cele două accepțiuni ale cuvântului *λόγος* se întrepătrund: *λόγος*–formulă și *λόγος*, sinonim al lui *μορφή*. Deoarece nu au văzut această întrepătrundere, numeroși autori medievali (și interpreți moderni) au înțeles distincția *forma partis/forma totius* ca pe o suprapunere a ontologiei platoniciene și a celei aristotelice, readucând pe ascuns Formele lui Platon în hylemorfismul lui Aristotel. Dar lucrurile nu stau așa: compusul Socrate e alcătuit dintr-o materie și dintr-o formă în sensul de *λόγος-μορφή*. Această formă, numită *forma partis* („formă a părții") e forma în sensul de *λόγος-μορφή* al materiei. Forma întregului, numită predicabilă despre acest compus, nu e o *forma* în sensul de *λόγος-μορφή*, e o *forma* în sensul de *λόγος*–formulă.

Chiar dacă este, ca toată lumea, victimă din punct de vedere semantic a întrepătrunderii celor două sensuri ale lui *forma*, Toma nu face, din punct de vedere ontologic, această confuzie. El distinge clar părțile esențiale ale unui compus – *forma* sa („forma părții") și materia sa (cealaltă parte) – și „*formula* întregului". Se știe că Toma profesează doctrina unității formelor substanțiale, conform căreia există pentru fiecare compus o singură formă dătătoare de ființă.

Dacă se ia compusul Socrate, adică un om individual, ar trebui să se spună, din punct de vedere al ontologiei tomiste, că forma substanțială a lui Socrate este cea care îl face să fie : această formă nu e nici umanitatea, nici socratitatea, „monștri“ platonicieni, ci sufletul, mai exact sufletul intelectiv al lui Socrate. Ceea ce face compusul să existe este, prin urmare, forma păr ii, nu forma întregului. Deși acest lucru e greu de sesizat de la început, trebuie să deosebim cu grijă „forma părții“ (unde formă are sensul de *λόγοζ-μορφή*) și esența considerată *per modum partis* (conform unui *λόγοζ*-formulă, o formulă definițională *parțială*).

Dacă luăm drept sinonime expresiile 'esența omului', 'esența umană' și 'natura speciei om', teza lui Toma poate fi prezentată după cum urmează. Fie numele 'om' și 'umanitate'. Primul este un termen concret, al doilea un termen abstract. Amândouă aceste nume semnifică esența omului sau natura speciei, dar în mod diferit. Termenul concret 'om' semnifică esența umană *per modum totius*, adică din perspectiva formulei sale definiționale complete : 'substanță+corp+animat+rațional' (care, ontologic, înseamnă *corp animat de un suflet rațional*) ; ca atare, ea nu exclude *desemnarea* materiei (una din cele două părți esențiale ale *fiecărui* compus om), adică materia desemnată, Occam va spune *particulară,* din care e compus fiecare om. Dat fiind modul în care semnifică esența umană, termenul concret 'om' este deci predicabil despre fiecare om. În schimb, termenul abstract 'umanitate' semnifică esența umană *per modum partis*, adică esența considerată exclusiv drept „acel ceva prin care omul este om“ sau „acel ceva care îl face pe om să fie om“, adică din perspectiva unei formule definiționale ce nu conține decât „ceea ce îi aparține omului în calitatea sa de om“.

Despre ce vorbește Toma? Găsim răspunsul într-un text paralel cu *De ente* : *In I Sententiarum*, *distinctio* 23, *quaestio* 1, *articulus* 1. Este vizată natura comună considerată drept „precizare făcută cu privire la materia desemnată“. Termenul abstract 'umanitate' nu e predicabil despre indivizi, căci el semnifică umanitatea unui individ cu precizarea a ceea ce face din el un individ. În aceste condiții, nu e deloc paradoxal când Toma spune în același timp că <1> 'Socrate este o esență' (căci 'esență' e considerat aici din perspectiva formulei definiționale complete, *per modum totius*), adică o substanță corporală animată rațională, și <2> că 'esența lui Socrate nu e Socrate' (căci 'esență' e considerat aici din perspectiva formulei definiționale parțiale, cu precizarea a tot ceea ce face din Socrate o esență) aceasta este esența (întregul), *mai puțin* ceea ce o indivi-

dualizează (adică *desemnarea* materiei, ontologia lui Toma neadmițând alt factor de individuație decât materia). Cu această distincție se încheie analiza a ceea ce e „semnificat de numele de esență în *substanțele compuse*".

<B> Toma trece în continuare la *altă* problemă. El analizează modul în care „ceea ce e semnificat prin numele de esență *se raportează la noțiunile de gen, specie și diferență*", *i.e.* modul în care esența se articulează cu *predicabilele* lui Porfir. Problema e tratată din perspectiva „potrivirii". Ea poate fi formulată astfel : în ce mod trebuie considerată esența pentru ca predicabilele să i se potrivească? Răspunsul lui Toma, conform grilei propuse inițial, constă în trei teze principale :

<1> Predicabilele de gen, specie și diferență nu se potrivesc esenței considerată *per modum partis* (*i.e.* conform cu *λόγοζ* – formulă a universalului), adică : *λόγοζ* – formulă a genului sau a speciei sau a diferenței nu se potrivește esenței sau naturii *luate în mod absolut*.

<2> Ele nu se potrivesc nici esenței luate ca „lucru existând în afara indivizilor", adică Ideii platoniciene, căci, dacă s-ar potrivi, atunci genurile și speciile nu s-ar predica despre indivizi (deoarece nu se poate spune că Socrate este ceea ce e separat de el) și, în orice caz, cunoașterea esenței separate nu ar servi la nimic, din moment ce nu ar servi la cunoașterea singularelor.

<3> Ele nu se potrivesc esenței decât „în măsura în care aceasta e semnificată prin modul întregului".

Cu toate acestea, având în vedere că există diverse feluri de a considera esența ca semnificată prin modul întregului : <3.1> în sine (după 'rațiunea' sa proprie), <3.2> după ființa pe care o are în *aceasta* sau în *aceea*, *i.e.* <3.2.1> după ființa pe care o are în singulare sau <3.2.2> după ființa pe care o are în suflet, diversele moduri de considerare a esenței *per modum totius* dau naștere unei noi analize, ale cărei rezultate pot fi formulate astfel :

<3.1> Universalitatea (*ratio universalis*, literal „rațiunea de universal") nu se potrivește esenței considerată în sine.

<3.2.1> Universalitatea nu se potrivește esenței după ființa pe care o are în singulare.

<3.2.2> Universalitatea se potrivește doar esenței după ființa pe care o are în suflet sau mai degrabă în intelect.

Teza tomistă asupra universaliilor este prin urmare teza lui Aristotel, așa cum o vede Averroes : universaliile sunt doar în

intelect. Originalitatea lui Toma constă în faptul că a ajuns la această teză folosind ontologia lui Avicenna, deoarece îi reia teoria indiferenței esenței și distincția între esență și ființă. Din acest punct de vedere, trebuie notată dispariția legăturii între formulările <3.1.> și <3.2, 1–2>. Prima formulă nu menționează ființa : e vorba de a considera esența în snsul în care „nimic nu e adevărat despre ea în afară de ceea ce i se potrivește ca atare", *i.e.* în sensul în care ea nu include decât ceea ce se află în definiția sa. Celelalte două fac să intervină două moduri de a fi diferite.

Ne putem întreba ce anume deosebește esența *ut pars* de esența *absolute considerata*. Răspunsul este evident. Esența *ut pars* intervine în cadrul unei probleme precise : e vorba de a ști ce tipuri de termeni care semnifică esența se predică despre indivizi. Tocmai pentru a explica de ce doar termenii concreți se predică despre indivizi, Toma afirmă că termenii abstracți semnifică natura speciei sau esența, „fără materia desemnată care e principiu de individuație" și, deci, nu sunt predicabili despre indivizi, în timp ce termenii concreți, care semnifică *tot ce este în esență în indivizi* (adică o formă și o materie) sunt predicabili despre indivizi. Esența semnificată *ut pars* nu este, așadar, esența considerată la modul absolut, în sine.

Esența considerată în sine nu este nici esența luată drept un lucru care există în afara indivizilor. A considera esența în sine înseamnă a o considera *nu în măsura în care ea este în aceasta sau în aceea* (și nici în măsura în care ea nu este în aceasta sau în aceea). Înseamnă a o considera din punctul de vedere *nu a ceea ce este ea în sine*, ci a ceea ce i se potrivește nu pentru că se află <a> în subiect sau <b> în suflet. Esența astfel considerată este esența *indiferentă* a lui Avicenna. Diferența față de Avicenna constă în faptul că acolo unde acesta lăsa loc, în mod problematic, *unei ființe a esenței* sau naturii considerate în sine, ființă *anterioară* ființei pe care o are în subiect și celei pe care o are în suflet, Toma nu afirmă că a considera esența în sine ar impune recunoașterea unei „ființe proprii" a esenței. Cosiderarea esenței în sine se referă la *ratio propria* a sa, nu la *esse proprium* al său : „Natura omului considerată în mod absolut face abstracție (*abstrahit*) de orice ființă, dar în așa fel încât nu exclude nici una". Contrar esenței *ut pars* și esenței luată ca „lucru existând în afara indivizilor", esențe ce nu erau predicabile despre nici un individ, „natura considerată în mod absolut e predicată despre toți" : de fapt, atribuind o esență *E* (om) unui individ *X* (Socrate), nu i se

atribuie acestuia nici o proprietate *P* pe care acesta nu ar avea-o decât în măsura în care *este* în acesta sau în acela, ci doar proprietatea pe care o are în definiția sa.

Altfel spus : respingerea lui *esse essentiae* și distincția reală între esență și ființă fundamentează posibilitatea *predicației* esențiale. Pentru a putea fi predicată despre o pluralitate de subiecte, esența nu trebuie să aibă ființă proprie. În schimb, ea are „o ființă dublă", adică *două* ființe : una în singulare, cealaltă în suflet și „după fiecare, ea e însoțită de accidente". Ființa pe care o are în singulare sau în suflet nu aparține naturii în sine (considerată în conformitate cu noțiunea sa, cu propriul λόγοζ–formulă). Reluând o formulă argumentativă parțial schițată de Aristotel și, în limbajul său, de Abélard, Toma afirmă prin urmare că e fals să se spună că „esența omului ca atare își are ființa în acest singular, căci <1> dacă a fi în acest singular i s-ar potrivi omului ca om, *el nu ar fi niciodată în afara acestui singular* ; și <2> dacă i se potrivește omului ca om să nu fie în acest singular, el nu va fi niciodată în acesta". În schimb, se poate spune cu îndreptățire că „îi este propriu omului, *nu în calitatea sa de om*, să fie în singularul acesta sau în singularul acela sau în suflet".

Aici își află obârșia tezele <3.1> universalitatea nu se potrivește esenței luată în sine, <3.2.1> universalitatea nu se potrivește esenței după ființa pe care o are în singulare și <3.2.2> universalitatea se potrivește doar esenței după ființa pe care o are în intelect. Natura considerată în sine (nici în lucru, nici în intelect) nu e nici universală, nici particulară. Natura considerată în indivizi nu are unitatea pretinsă de la un universal, unitate ce ar face din ea „ceva ce se potrivește tuturor indivizilor" : ea e multiplicată în diferiți indivizi. „Rezultă, așadar, că noțiunea de specie ajunge la natura umană după ființa pe care o are în intelect". Esența umană în intelect are „o ființă abstrasă față de orice condiții individuante" : universalitatea e atribuită esenței în conformitate cu această ființă. Totuși, și aceasta e ultima teză : natura în suflet e *în același timp universală și singulară*.

Această teză aparent contradictorie pare să reia absurditățile denunțate în secolul al XII-lea de Abélard, conform cărora un același *lucru* ar fi în același timp universal și particular. Cu toate acestea, Toma nu vorbește de 'lucru' ci de *natura intellecta*, de natura gândită, adică de *conceptul de natură*. Fie, de exemplu, *natura intellecta* 'om', adică conceptul de esență *om*. A spune că acest concept e universal înseamnă a spune că el „se referă la o pluralitate de lucruri în afara sufletului, deoarece el este o *similitudo* a tuturor",

pe scurt, că e conceptul mai multor indivizi ; a spune că el „este o anumită specie gândită particulară“, în măsura în care își are ființa în intelectul acesta sau în intelectul acela. Deci, în calitatea sa de concept, conceptul este singular, iar în calitatea sa de concept al mai multor lucruri, el este universal. Aceste două proprietăți sunt distincte.

Astfel, la drept vorbind, Toma nu este nici realist, nici conceptualist. Nu este universală decât *natura intellecta,* esența în intelect, căci universalitatea (faptul că ea este o similitudine a mai multor lucruri) e un accident ce însoțește ființa pe care natura o are în intelect. *Natura* nu e universală în sine, altfel toți indivizii despre care e predicată ar fi ei înșiși universali. Dar, invers, natura considerată în sine este cea predicată despre indivizi, și *nu natura intellecta* (altfel, 'x este un om' ar însemna 'x este conceptul de om') nici evident, natura conformă cu ființa pe care o are în singulare (altfel, natura umană în x fiind identică cu x, dacă se afirmă că 'y este un om', s-ar identifica x cu y). Adevărul este că, în ciuda precauțiilor luate, Toma respinge, pentru natură sau esență, schema neoplatoniciană a celor trei stări ale universalului : *aceeași* natură e considerată în sine și după cele *două* ființe pe care le are în singulare și în suflet. Într-un pasaj celebru al cometariului său la *De anima*, Toma numește această natură *natura communis*. El deschide calea reflecției lui Duns Scotus și criticilor lui Occam.

Doctrina modistă a intențiilor

Distincția între intenții prime, concepte de lucruri și intenții secunde, concepte de concepte, este o inovație a Evului Mediu târziu : în secolul al XIV-lea, majoritatea marilor doctrine ale universaliilor, începând cu cea a lui Duns Scotus, încorporează una din versiunile ei. În afară de influența evidentă a psihologiei intenționale a lui Avicenna, îi putem găsi parțial originea într-o temă a Antichității târzii : distincția logico-gramaticală între numele primei și celei de a doua impoziții. Provenită probabil din comentariile neoplatoniciene la Aristotel și Porfir, ea e aplicată în general expresiilor tehnice ale metalimbajului gramatical ('nume', 'verb') clar, la Augustin și Boetius, expresiile celei de a doua impoziții sau „numele numelor“ (*nomina nominorum*) sunt folosite metaforic (*secundum figuram*). Această analiză e reformulată în Evul Mediu

într-un cadru propozițional, recurgându-se la noțiunea de „supleanță", *suppositio* (referință) a termenilor-subiecte ale unor enunțuri în care, predicatul neputând fi raportat la un lucru individual extramental, subiectul este pus pentru el însuși (supleanță materială, *suppositio materialis* : '*Omul* este un sunet') sau pentru un concept (supleanța numită „simplă", *suppositio simplex* : 'Omul este o specie'). Distincția „supleanțelor" nu e decât parțial legată de problematica *intentiones*. Ea are și o dezvoltare autonomă, ca teorie a supleanțelor și teorie a intențiilor ce acoperă domenii la fel de distincte cum sunt la origine problemele referinței și ale semnificației. Doar în secolul al XIV-lea, în nominalismul occamist, cele două ansambluri sunt articulate într-o singură teorie : teoria semnului. Absorbția limbajului analitic al *intentiones* în cel al *suppositiones* marchează o schimbare de paradigmă filosofică vizând înscrierea problematicii intenționalității în cea a referinței. Această cotitură operată de Occam e solidară cu o nouă psihologie axată pe definiția conceptului mental ca semn, definiție care îi permite să restrângă *intentio* din punct de vedere semiologic și psihologic deopotrivă (a se vedea textul în chenar).

Reorientând problematica intențiilor spre cea a conceptelor mentale înțelese ca semne, Occam operează totuși o reducție ce se înscrie ea însăși într-o discuție tradițională, Dacă, așa cum afirmă Occam, „intențiile" sunt „entități mentale care, prin natura lor, semnifică ceva" (*entia in animanata significare aliquid*), ne putem efectiv întreba dacă ele nu sunt pure „ficțiuni" (*figmenta*), simple „ființe de rațiune" (în acest caz nu există nici o distincție reală între intențiile prime și secunde, concepte de lucruri și concepte de concepte) dar cum, în calitatea lor de acte de intelecție, nu e posibil să li se atribuie un anumit mod de a fi specific, încă de la sfârșitul secolului al XIII-lea s-a instaurat obiceiul de a se pune întrebări referitoare la statutul ontologic al intențiilor, în special al intențiilor secunde : „Sunt ele ceva sau nimic?", ceea ce determină totodată o etapă specifică în istoria universaliilor.

GENEZA TEORIILOR MEDIEVALE ALE INTENȚIONALITĂȚII

În secolul al XIII-lea, cadrul prim al problematicii *intentiones* pe linia tradiției arabe, sursă imediată a noțiunii, este problema raporturilor de subordonare între gramatică și logică. Un bun

exemplu al acestei prime tendințe este comentariul la *Volumen maior* al lui Priscianus atribuit lui Robert Kilwardby, care distinge principiile gramaticii, „modurile de a semnifica (*modi significandi*) sau de a consemnifica (*consignificandi*) generale sau speciale ale cuvintelor (*dictionum*)" și cele ale logicii, „intențiile comune fundate în lucruri" (*fundatae in rebus*), pentru a arăta că între ele există o „disparitate" care interzice orice subordonare. Concluzia autorului e că gramatica nu se subordonează logicii[178]. Această separare a principiilor logicii și gramaticii va fi precizată și nuanțată în universul doctrinal al *Modistae*-lor unde, definite ca „ființe de rațiune fundate pe moduri de a fi" ale lucrurilor (*entia rationis fundata super modos essendi*), intențiile vor fi discutate în paralel cu modurile de a semnifica (*modi significandi*), analogie recunoscută de acum înainte între analizele gramaticale și logice întemeiate pe pluralismul structural al raportului între *voces* și *modi essendi* (prin *rationes significandi* și *consignificandi*) și *intelect* și *modi essendi* (prin *intentiones primae* și *secundae*).

Odată acest cadru general constituit, evoluția problematicii *intentiones* se derulează în principal la nivelul definiției obiectului logicii. În epoca lui *Summulae dialectices* a lui Roger Bacon (către anul 1250) apare definiția avicenniană a logicii („subiectul logicii sunt intențiile secunde aplicate la intențiile prime"). La Bacon însuși, definiția obiectului logicii înțeleasă ca *habitus* intelectual (capacitate, obișnuință de „a discerne adevăratul de fals") face să intervină explicit distincția avicenniană a intențiilor : „Pornind de la intențiile prime, ca *om*, se abstrage o intenție comună care e universalul în logică, iar acest lucru arată foarte bine că logica are drept obiect intențiile secunde aplicate la primele[179]. În secolul al XIII-lea, determinarea obiectului logicii, adevărat loc comun epistemiologic, se face în trei direcții :

<a> deosebirea față de gramatică, prin opoziția între intențiile secunde legate prin intelect de proprietățile lucrurilor (intenții logice) și intențiile secunde considerate ca proprietăți ale numelor lucrurilor (intenții gramaticale) ;

<b> deosebirea față de fizică, atribuită nivelului genului de abstracție efectuat : „abstracția unei intenții pornind de la un

[178] Cf. K.M. Fredborg *et al.*, "The Commentary on *Priscianus Maior* Ascribed to Robert Kilwardby", *CIMAGL*, 15 (1975), p. 27.

[179] Cf. Roger Bacon, *Quaestiones supra libros quattuor Physicorum Aristotelis*, ed. F.M. Delorme („opera Hactenus Inedita Rogeri Baconi", VIII) Oxford, Clarendon press, 1928, p. 71.

Reducția occamistă a intenționalității

La William de Occam, distincția între intențiile prime și intențiile secunde face apel la conceptul de supleanță : „În sens strict, se numește intenție primă un nume mental destinat tocmai a fi termen al unei propoziții și a fi pus pentru un lucru care nu e semn, precum conceptele de om, animal, corp și substanță și, pe scurt, toate numele mentale ce semnifică în mod natural lucrurile singulare care nu sunt semne" (*Quodlibet*, IV, *quaest.* 35). Deoarece Occam nu admite nici o entitate intermediară între semne și obiecte[180], intenția secundă e definită ca un concept ce semnifică „în mod natural" mai multe intenții prime și poate fi pus pentru ele într-o propoziție. Presupunând noțiunea de supleanță a termenului, diferența dintre intenția primă și secundă trimite totuși la noetică, din moment ce toate intențiile sunt „calități ce există în intelect" sau „acte de intelecție" care semnifică fie lucruri ce nu sunt semne, fie semnele acestor lucruri : „E clar că intențiile primă și secundă se deosebesc în mod real, căci intenția primă e un act de intelecție ce semnifică lucruri care nu sunt semne, în timp ce intenția secundă este un act de intelecție ce semnifică intenții prime". *Intentiones* sunt „ființe reale" (*entia realis*) cu titlu de „semne mentale", nu cu titlu de entități intenționale, adică în calitate de adevărate *calități* „existente subiectiv în intelect" și nu obiectiv, ca niște concepte înzestrate cu o ființă distinctă de ființa reală într-un mod specific : „ființa obiectivă" (*esse obiectivum*). Definiției lui *intentio* drept „ceva în suflet" îi face așadar ecou cea a lui *intentio* drept „adevărat existent real" : „Intenția este ceva în suflet, un semn ce semnifică în mod natural ceva pentru care e pus sau care poate face parte dintr-o propoziție mentală (*Summa logicae*, I, 12)" ; „intențiile secunde, nu mai puțin decât intențiile prime, sunt cu adevărat ființe reale, pentru că sunt cu adevărat calități ce există subiectiv în intelect" (*Quodlibet*, IV, *quaest.* 35). Noțiunea de subiectivitate folosită aici nu e „subiectivitatea" în sensul modern al termenului, e subiectivitatea în sensul lui Aristotel, cea a subiectului sau substratului individual, al *substanței* aplicate sufletului și intelectului.

Subiectivismul nu îi e propriu doar occamismul. Fără ca doctrinele lor să corespundă unor curente precise, obiectiviștii și subiectiviștii se opun în problema de a ști dacă *intentiones*, luate ca pure entități intenționale (*obiective*), au un statut ontologic diferit de cel al ocurențelor mentale efective care există (*subiective*) ca niște calități ale spiritului.

Poziția obiectivistă e apărată de dominicanii Hervé de Nédellec și Durand de Saint-Pourçain, de scotistul François de Meyronnes și de Pierre d'Auriole. Poziția subiectivistă e ilustrată de scotiștii William de Alnwick și Walter de Chatton, de averroistul Jean de Jaudun și de nominalistul Robert Holkot.

---

[180] Cf. J.Pinborg, „Die Logik der Modistae", *Studia Mediewistyczne*, 16 (1975), p. 60.

lucru", ceea ce e modul de determinare a existentului fizic, „abstracția unei intenții pornind de la o intenție", ceea ce e modul de determinare propriu logicii.

<c> deosebirea față de metafizică, aceasta din urmă recunoscând în genul și specia ca principii ale accidentelor niște „esențe simple și separate" sau intenții prime, în timp ce logica nu vede în ele decât intenții secunde fundate pe aceste esențe.

Această triplă distincție, care presupune intrarea corpusului aristotelico-avicennian, are un invariant : oricare ar fi aspectul avut în vedere, obiectul logicii rămâne constituit de intențiile secunde.

La Bacon, problema intenției secunde se înrudește cu cea a abstracției : universalul logic este în același timp abstras din intențiile prime și fundat pe ele. Numele de „primă intenție", ca '*homo*' sau '*animal*' semnifică tot ce este om sau animal în natură, adică „în afara imaginației". Numele de „intenție secundă" nu semnifică lucrurile însele, ci o anumită „rațiune căreia intelectul îi subordonează lucrurile". Deci, unele semnifică lucruri,altele nu, deoarece „ele nu aparțin nici unei categorii a existentului" (*non sunt in aliquo predicamento*). Această distincție nu implică faptul că numele de intenție secundă nu semnifică „prin sine". De fapt, asemenea numelor ce semnifică lucruri, ele sunt expresii „categorematice"(*i.e.* care semifică „prin ele însele"). Diferența între intenții rezidă numai în faptul că universaliile logice nu sunt de nici o categorie (*non sunt in predicamento*), pe scurt, „nu aparțin lumii reale"[181] și nu au decât o ființă pur intențională, o „ființă în suflet" (*esse in anima*).

În a doua jumătate a secolului al XIII-lea, problema statutului ontologic al intențiilor secunde se dezvoltă într-un context mai psihologic, în legătură cu teoria celor trei operații ale intelectului.

SIMON DE FAVERSHAM : TEORIA INTENȚIILOR ȘI DIFERENȚIEREA CELOR TREI OPERAȚII ALE SPIRITULUI

Pentru Simon de Faversham, distincția între intelecțiile prime și secunde nu exclude nicidecum recunoașterea unui anumit caracter de abstracție a lui *intentio prima*. Intențiile prime și secunde

[181] Cf. J. Pinborg, *Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Ueberblick* („Problemata", 10), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann–Holzboog, 1972, p. 91.

nu se deosebesc nici ca abstractul de concret, nici chiar ca lucrul înțeles (*res intellecta*) de intelecția lucrului (*intellectio rei*). Diferența între intelecțiile prime și secunde este o distincție între concepte dintre care unele denotă lucrurile și naturile lor în conformitate cu o intelecție esențială, pe când celelalte. definite ca fiind „concepte secunde", permit sufletului să înțeleagă lucrul nu în el însuși. ci în relație cu un alt lucru, conform unei intelecții accidentale și relative. Altfel spus : fie că sunt prime sau secunde, toate intențiile sunt concepte, ceea ce, în ambele cazuri, semnifică o activitate intelectuală ; diferența constă în aceea că intenția primă are privilegiul de a face prezent sufletului *lucrul însuși*, abstras față de „orice condiție individuală". Astfel, intenția primă nu este nimic altceva decât intelecția unui lucru în ceea ce este el, de exemplu *om* subsumat unui „concept esențial" (*sub intellectu essentiali*). Această intelecție esențială a realității umane, această intuiție a esenței *om* e numită *intentio prima*. În schimb, intelecția lui *om* ca specie sau definiție este o *intentio secunda*[182]. Intuiția esenței, identificată de Simon cu intenția primă, nu evocă dintr-o dată intuiția esenței avicenniene în „indiferența" și separarea sa eidetică, ci mai degrabă ceea ce Aristotel numește „intelecția indivizibilelor" (*De an.*, III, 6, 430a26).

De fapt, Simon propune o clasificare a intențiilor pornind de la o distincție între cele trei operații ale intelectului extrapolată chiar de Aristotel (*De an.*, III, 6, 430a26–28) : perceperea celor simple, compunerea și diviziunea, raționamentul, topos pe care îl găsim deja în *Lectura Tractatuum* a lui Guilhem Arnaud, unde prima operație a intelectului e definită ca „percepere a quiddităților simple"[183]. Și tocmai datorită acestei diviziuni, Simon deosebește trei tipuri de intenții secunde („simple și incomplexe", „compuse sau complexe" și „mai complexe").

Intențiile secunde de primul tip, de exemplu cele de gen și de specie, sunt fundate pe obiecte (*obiecta*), ele însele simple și incomplexe, cum ar fi animalul, omul, care sunt, ambele, „ceva simplu" (*quid simplex*), un *indivizibil* în sensul aristotelic al termenului. Ele sunt simple deoarece decurg din prima operație

[182] Cf. L.M. De Rijk, "On the Genuine Text of Peter of Spain's *Summulae logicales*, II: Simon of Faversham (+1306) as a Commentator of the Tracts I–V of the *Summulae*", *Vivarium*, 6 (1968), p. 94.

[183] Cf. L.M. De Rijk, "On the Genuine Text..., IV: The *Lectura Tractatuum* by Guillelmus Arnaldi, Master of Arts at Toulouse (1235–1244)". *Vivarium*, 7 (1969), p. 130.

a intelectului, care este „aprehendarea realităților simple" (*simplicium apprehensio*). Intențiile secunde aparținând celui de al doilea tip, de exemplu cele de enunț sau propoziție, sunt fundate pe obiecte „compuse și complexe", adică pe inerența unui predicat față de un subiect. În această calitate, ele aparțin celei de a doua operații a intelectului, care e compunerea și diviziunea realităților simple. În sfârșit, intențiile secunde de cel de al treilea tip sunt fundate pe obiecte „mai complexe". Acestea sunt intenții ce corespund unei înlănțuiri de propoziții sau de enunțuri : raționament, silogism, loc sau argument. Ca atare, ele decurg din cea de a treia operație a intelectului : *ratiocinatio*.

Începând cu Simon de Faversham ne aflăm în prezența principalelor doctrine și distincții ce vor marca reflecția „intenționiștilor" și a adversarilor lor mai mult de un secol. Este prin excelență cazul <1> legăturii între problematica *intentiones* și *toposul* semnificației paronimelor de accident (*nomen concretum accidentis*) și <2> distincției între diferitele tipuri de *esse*, distincție ce reunește, înainte de Occam și într-un cadru nenominalist, teoria supleanței și cea a intenției.

Paronimie și intenționalitate : teza modiștilor

Simon stabilește un paralelism strict între problema semnificației paronimelor de accident și cea a semnificației intențiilor secunde de primul tip. Un nume de accident semnifică în același timp un subiect individual (o *res subiecta*) și o formă accidentală : numele 'alb' determină deopotrivă intelecția albeței ca formă accidentală și cea a lucrului care „suportă această formă". Deci, logic, orice paronim de accident semnifică dublu : „Regula în logică este că orice nume de accident semnifică două lucruri : forma accidentală și lucrul care este subiectul acestei forme"[184]. Această regulă, valabilă din puntul de vedere concret al accidentului real, este totodată valabilă din punctul de vedere concret al accidentului intențional sau rațional (*in concreto intentionis et rationis*). Drept urmare, intenția secundă de primul tip, de exemplu cea de *gen*, e supusă acelorași constrângeri semantice ca paronimul de accident : genul, care nu e nimic altceva decât „un

[184] Cf. L.M. De Rijk, "On the Genuine Text ..., II", p. 91.

accident concret de rațiune sau de intenție" semnifică, la fel cu orice concret, în același timp o intenție (*intentio generis*) și realitatea care o suportă : „Prin genul animal înțeleg o intenție și în același timp animalul care este lucrul subiect al acestei intenții". Din acest moment, comparația cu semnificația paronimelor de accident determină întreaga doctrină a intenției secunde de primul tip : „Este prin urmare clar că printr-un gen logic nu înțelegem nimic altceva decât o intenție secundă cauzată de intelect, aplicată unui lucru înțeles și denotând o natură esențială și quidditativă relativ la subiecte distincte prin formă și specie". Explicația acestei definiții îi permite lui Simon să dezvolte o serie de teze ce pot fi considerate ca reprezentând, în linii mari, poziția modiștilor.

Genul este o intenție secundă deoarece el e o „ființă de rațiune", o „ființă logică". Intenția secundă e „cauzată de intelect", căci ființa sa e o ființă intențională și nu o ființă reală. Ea e „aplicată" unui „lucru înțeles", căci ea nu poate fi fundată direct pe un lucru real, luat la modul absolut, ci doar pe un lucru surprins de intelect. În sfârșit, intenția secundă de gen denotă o natură esențială și quidditativă relativ la subiecte ce prezintă o distincție de formă și specie, deoarece genul e un „existent relativ" sau „relațional", un *ens respectivum*. Altfel spus, cuvântul 'gen' desemnează intenția de gen luată drept ceva aplicat unui lucru înțeles. Intelecția corespunzătoare cuvântului 'gen' nu este așadar nici intelecția unei simple intenții, nici doar intelecția lucrului ce suportă această intenție, ci intenția genului în măsura în care ea denotă o relație esențială între o natură și subiectele ce o primesc formal și conform diferenței specifice.

Ființă, intenționalitate și referință

Cu privire la diferitele tipuri de ființă, Simon distinge : „ființa în subiecte", ființa intenției și ființa esenței (*esse in suppositis*, *esse intentionis*, *esse essentiae*). Această distincție marchează apogeul influenței lui Avicenna asupra psihologiei intenționale medievale, îndeosebi prin reluarea noțiunii controversate de ființă a esenței. Ea oferă în același timp o apropiere originală între teoria supleanței și teoria intenției. De fapt, Simon propune o analiză a diferitelor tipuri de supleanță pornind de la distincția între cinci moduri de predicație în care e implicată însăși noțiunea de intenție. Astfel, el prezintă „supleanța personală" în cadrul unei predicații unde

predicatul e enunțat despre subiect după ființa pe care o are în suporturile desemnate de el[185], iar „supleanța simplă" fie în cadrul unei predicații unde predicatul e enunțat despre subiect după ființa pe care o are în suflet sau „ființa intenției", fie în cadrul unei predicații unde predicatul e enunțat și verificat despre subiect cu privire la „ființa esenței" – expresie pe care Simon o leagă direct de Avicenna : „Vorbesc despre predicatele esențiale despre care tratează Avicenna în *Logica* sa, cum ar fi : 'om(ul) este animal'". Distingerea celor trei tipuri de *esse* nu proiectează intenția de gen în lumea „ficțiunilor". Există, așadar, două moduri în care termenii pot desemna pe *esse intentionis* : cu sau fără referire la suporturi (*cum respectu ad supposita, sine respectu ad supposita*). Ființa intențiilor poate fi astfel considerată în două moduri. În orice caz, fie că se referă sau nu se referă explicit la suporturi, intenția secundă rămâne tributară din punct de vedere cognitiv unor realități pe care se întemeiază : „Intențiile secunde nu ne sunt cunoscute decât prin intermediul lucrurilor obiectuale (*res obiectas*) pe care se întemeiază, căci intelecția acestor intenții,, care e cauza acestor intenții, nu se poate manifesta decât prin intermediul lucrurilor obiectuale". Realitatea universalului este deci legată de „predicabilitatea sa despre mai multe suporturi". Ea se definește prin aptitudine, în sensul în care, universalul fiind ceea ce e „apt *prin natura sa* de a fi predicat despre mai multe", el are o realitate de predicație. Realismul lui Simon este cel al predicabilității esenței, care face din aceasta un „universal real de predicație" (*universale reale predicationis*) : o realitate care nu este nici cea a unui lucru, nici cea a unei proprietăți în lucruri. Realitatea universalului constă în a fi verificabil pentru alte realități în ceea ce privește „ființa intenției", *pro esse intentionis*[186].

INTENȚIONALITATE ȘI ONTOLOGIE

Temele dezvoltate de Simon de Faversham sunt comune tuturor gânditorilor din a doua jumătate a secolului al XIII-lea. Această uniformitate se explică în parte prin originile „aristotelice"

---

[185] Cf. L.M. De Rijk, "Of the Genuine Text ..., II", p. 87.

[186] Cf. T. Yokoyama, "Simon of Faversham's Sophisma *Universale este intentio*", Mediaeval Studies, 31 (1969), p. 11.

ale problematicii filosofice a intențiilor, fie că e vorba de doctrina semnificației expusă în prima carte din *De interpretatione* (16a6–7 : „Sunetele vocale sunt semne ale conceptelor sufletului, iar conceptele sunt semnele lucrurilor") sau de doctrina speciei inteligibile formulată în cartea a treia din *De anima* (8, 431b30–432a1 : „Nu piatra însăși este în suflet, ci forma, *species*, pietrei"). Întâlnirea acestor două autorități determină o paradigmă științifică : în măsura în care operează pornind de la semantica aristotelică, psihologia intențională are de-a face cu o structură unde conceptul, ca *semn*, e gândit în același timp și ca *formă* a lucrului. Or, semnul conceptual aristotelic e un invariant (el este „același" la toți oamenii), contrar cuvintelor (care variază de la o limbă la alta) deoarece, pentru Aristotel, raportul existent între cuvinte și concepte e convențional (aparține unei *impositio*), pe când cel dintre concepte și lucruri e natural, adică întemeiat pe o *asemănare*. Pentru Aristotel, conceptul e prin urmare o *similitudo rei*. Această *similitudo* este cea pe care „intenționiștii" se străduiesc s-o deconstruiască introducând ideea nouă de *intentio rei* ca prezență intențională a *lucrului însuși*. Prezența intențională e menită să elimine „forma–similitudine" a lui Aristotel : invariația conceptului nu ține de „asemănarea" sa cu lucrul exterior, ci de posibilitatea sufletului de a-și face prezente lucrurile în mod intențional.

Prezență intențională și obiectivitate

La modiști, tema intenționalității ca prezență intențională a lucrurilor *sau* a conceptelor față de intelect se dezvoltă în modul cel mai sistematic într-o problematică a statutului intențional sau, altfel spus, a „realității" intenției înseși. Concepția modistă, care se întemeiază pe paralelismul dintre gramatică și logică (sunetele vocale, *voces*, și conceptele, *intentiones*, fiind raportate la fondul comun al „manierelor" sau „modurilor de a fi" ale lucrurilor, *modi essendi rerum*), e fundamental orientată spre ontologie. Astfel, distincția între intențiile prime și secunde este elaborată pornind de la diferențierea ontică între „modurile de ființă proprii" și „modurile de ființă comune" lucrurilor. Intențiile fiind definite drept „cunoștințe" (*cognitiones*) sau „unghiuri de sesizare" (literal „rațiuni de intelecție", *rationes intelligendi*), intențiile prime și secunde se deosebesc, după modiști, tot așa cum cunoașterea

proprie sau absolută se deosebeşte de cunoaşterea relativă, intenţiile „secunde" presupunându-le pe „primele" considerate ca *primae cognitiones rei*. Regăsim deci la ei, sistematizată la maximum, ideea unei determinări a intenţiilor secunde drept caracterizare „transcendentală" a lucrurilor, reglată de *toposul* triplei activităţi a intelectului: „Ceva ce constituie obiectul (*Gegenstand*) unei intenţii secunde nu este un obiect în sine (*ein Objekt an sich*), ci un obiect considerat în relaţia sa cu alte obiecte[187]. Astfel pentru a face faţă coerciţiilor modelului semantic al lui Aristotel şi a-l depăşi, doctrina intenţiei e completată cu o doctrină a impoziţiei care afirmă în mod net ideea unei *mişcări a intelectului spre obiectul său*. Vom da în continuare două exemple: *Questiones de universalibus* a lui Pierre d'Auvergne, apoi doctrina, mai bogată şi mai dificilă, a lui Radulphus Brito.

Pierre d'Auvergne: intenţionalitatea ca orientare spre lucruri

După Pierre d'Auvergne, numele sunt impuse de intelect lucrurilor pe care le sesizează printr-un act de intelecţie. Dar intelectul are două feluri de a se orienta spre lucruri (*supra res ipsas intellectus duplicem habet motum*). Prima mişcare este cea prin care intelectul se orientează spre lucruri direct sau imediat. Prin această mişcare, intelectul dobândeşte cunoaşterea naturii lucrurilor cărora le impune un nume. Această „natură" e quidditatea, iar numele impus este el însuşi un nume de primă intenţie ('om', 'animal', 'Socrate'), deoarece semnifică „conceptul intelectului orientat în mod prim spre lucrul însuşi (*in rem ipsam prima intendentis*)". A doua mişcare e cea prin care intelectul se orientează spre un lucru „deja înţeles" pentru a-l corela cu „condiţiile" considerării de care depinde atribuirea unui nume de intenţie secundă sau „nume universal". Prin urmare, tema intenţionalităţii este legată aici intrinsec de cea a activităţii sau mişcării (*motus*) prin care intelectul se *orientează spre lucruri*.

Orientarea spre lucruri nu este încă orientare spre un obiect: e schiţa teoriei intenţionalităţii ca obiectivare, nu teoria însăşi. Aceasta nu înseamnă că nu operează răsturnarea decisivă a autorităţii lui Aristotel din *De anima*, III, 8, 431b30–432a1. Prezenţa

---

[187] Cf. J. Pinborg, Logik und Semantik ..., p. 91.

intenţională a lucrului faţă de intelect nu mai e gândită doar la modul impresiei psihice, al lui *passio animae* care, într-o lectură strict empiristă şi naturalistă, îl făcea pe Aristotel să spună că conceptele sunt impresii sau similitudini ale lucrurilor în suflet. Datorită intenţionalităţii înţelese ca orientare, tensiune a intelectului spre lucrul extramental, va deveni posibil să se facă distincţia între receptivitatea înţeleasă ca *întipărire a unei specii în suflet prin lucrul însuşi* – care pune problema redutabilă a trecerii de la impresia sensibilă la conceptul inteligibil, rezolvată mai înainte prin distincţia între „specie imprimată în simţuri" şi „specie exprimată în gândire", *species impressa*, *species expressa* – şi receptivitatea înţeleasă în cadrul procesului prin care *o putere cognitivă se orientează prin actul său spre un obiect*.

În termeni aristotelici, problema pusă psihologiei nu mai e de a lămuri ce acţiune exercită lucrurile exterioare asupra sufletului prin intermediul speciilor sensibile, ci de a descrie modul în care intelectul, înţeles ca potenţă de aprehendare (*potentia apprehensiva*) trece în act (*perficitur*) şi se sfârşeşte ca sesizare *a ceva*. Formularea lui Pierre d'Auvergne nu permite elucidarea completă a problemei, deoarece rămâne tributară unei definiţii a intenţionalităţii ca orientare spre lucruri. Teoria îşi găseşte formularea completă la Duns Scotus care, în *Întrebări foarte subtile asupra Metafizicii*, VII, *quaest.* 14, §5, afirmă că „în potenţa de aprehendare elementul motor nu trebuie să fie obiectul propriu acestei potenţe în măsura în care el e motor, ci în măsura în care el *termină* respectiva potenţă", adică îi serveşte drept termen, pol de actualizare, *terminaţie* – ceea ce echivalează cu a spune că „potenţa cognitivă nu e menită atât a recepta specia obiectului (*recipere speciem obiecti*), cât a se orienta spre el prin activitatea sa" (*tendere per actum suum in obiectum*). Această orientare spre obiect presupune o distincţie fină între lucru (*res*) şi *obiectum*. O astfel de distincţie e elaborată de modişti, în speţă de Radulphus Brito. Aşa cum o descrie acesta, activitatea intelectului produce o diferenţiere a intenţiilor prime şi secunde care duce la o clasificare sistematică fără de care nu poate fi înţeleasă teoria lui Scotus. Aşa stând lucrurile, psihologia intenţională a lui Radulphus nu ajunge până la punctul la care o va duce Scotus deoarece, menţinându-se în cadrul teoriei aristotelico-averroiste a abstracţiei, ea nu poate păstra până la capăt teza intenţionalităţii ca orientare spre un obiect, teză pe care Scotus, dimpotrivă, o atinge, deoarece aderă la dualismul radical al lui Avicenna.

RADULPHUS BRITO : STRUCTURA INTENȚIONALITĂȚII ȘI PSIHOLOGIA INTENȚIONALĂ

Punctul de plecare al lui Radulphus Brito e o definiție a intenției drept „ceva prin care intelectul se orientează spre un lucru" (*tendit in rem*) și descrierea sa uzuală în termeni de „cunoaștere" și „unghi de sesizare" sau „rațiune a intelecției" (*ratio intelligendi*). Cu toate acestea, el actualizează distincțiile curente (ale lui Simon de Faversham sau ale lui Pierre d'Auvergne) într-o adevărată combinatorie unde se regăsesc *toposul* celor trei operații ale intelectului și teoria semantică a paronimelor. Astfel, el poate face să acționeze la cele trei niveluri de operare o aceeași distincție între abstract și concret, care, îi permite să resoarbă opoziția trivială între intenție și lucru. La nivelul primei operații, aprehendarea unei realități după propriul său mod de a fi, Radulphus distinge între prima intenție abstractă, „cunoașterea lucrului" (*cognito rei*) și prima intenție concretă, „lucrul astfel cunoscut" (*res sic cognita*). În felul acesta, el regăsește tema platoniciană (raportul abstract/concret) care îi oferea lui Simon de Faversham cadrul general de inteligibilitate necesar elucidării statutului intențiilor secunde. Totuși, la el, corespondența între semnificația paronimică și statutul semantic al intențiilor se generalizează într-o veritabilă teorie a obiectivității intenționale, deoarece susține că orice specie de cunoaștere *își denumește obiectul* tot așa cum *accidentele abstracte își denumesc subiectul*, adică în mod concret : *Et ita semper cognitio de nominat suum obiectum, sicut accidentia abstracta denominant suum subiectum*[188].

Teoria generală a intențiilor

Prima intentio in concreto este cuplarea unei *res intenta* și a unei *prima intentio in abstracto*. O dată cu această definiție se manifestă noutatea programului „intenționist". Un lucru nu este în suflet, nici reprezentarea sau „similitudinea" sa : ceea ce este „în suflet" e o intenție primă concretă. Această corecție nu e pur terminologică.

---

188 Cf. J. Pinborg, "Radulphus Brito's Sophism on Second Intentions", *Vivarium*, 13 (1975), p. 141

Radulphus vrea să spună că un lucru îi este prezent *sufletului* <a> în calitate de pol spre care ţinteşte, adică spre care e orientat sufletul, *res intenta*, şi <b> ca fiind vizat printr-o idee ce îi corespunde, o *intentio abstracta*. Intenţia primă concretă de om este *un* om individual prezent sufletului ca *om* individual. Acestei prime intenţii a unui lucru i se opune, la acelaşi nivel al primei operaţii a intelectului, cunoaşterea lui *om* „în calitatea sa de a fi în mai mulţi" (*in pluribus*). Cunoaşterea lui *om* „în calitatea sa de a fi în mai mulţi" este cunoaşterea lui *om* ca „reperabil în mai mulţi" (*reperabilis in pluribus*). E o cunoaştere relativă (*respectiva*) sau relaţională (*in habitudine ad aliud*), o intenţie secundă ce depinde de prima operaţie a intelectului. Dar această intenţie secundă se divide la rândul său în abstractă şi concretă. Este abstractă *intentio secunda in abstracto*, cunoaşterea lui *om* „în relaţie cu altceva" ; e concretă *intentio secunda in concreto*, „lucrul cunoscut în acest fel", universalul. Altfel spus, pentru Radulphus, genul, specia sau diferenţa sunt intenţii secunde consituite prin prima operaţie a intelectului. Aceste intenţii permit să li se surprindă propria *res* fie ca o specie ce se află concepută în mai multe realităţi deosebindu-se unele de altele prin număr, fie ca un gen ce se află conceput în mai multe realităţi deosebite prin specie. În ambele cazuri, universalul e predicabil despre realitate în mod quidditativ (*in quid*). Dar aceleaşi intenţii permit totodată să li se surprindă propria *res* ca o diferenţă ce se află în mai multe realităţi ce se deosebesc prin specie. În acest caz, predicaţia e „calitativă", *in quale*.

Făcând deosebirea între *cognito hominis* sau *secunda intentio in abstracto*, adică surprinderea lui *om*, în universalitatea sa ca fiind comun mai multora şi *homo sic cognitus* sau *secunda intentio in concreto*, adică universalul, după aceeaşi dualitate a abstractului şi a concretului pe care a aplicat-o mai întâi intenţiilor prime, Radulphus e îndreptăţit să afirme că realitatea înţeleasă după intenţia secundă abstrasă de universalitate e intenţia secundă concretă a unui universal : a spune 'Om este o specie' înseamnă a spune că 'om' e surprins intelectiv ca fiind aplicabil unor realităţi distincte numeric şi predicabil depre ele quidditativ. Radulphus reafirmă astfel caracterul sistematic al legăturii între paronimie şi intenţionalitate : 'Om este o specie' e o predicaţie paronimică (*denominativa*) tocmai în sensul în care *esse intellectum* îi rămâne lucrului prin accident. Universalitatea nu este predicabilă decât *in concreto* : „Când spun că 'Om este o specie' spun doar că iau 'om' ca fiind predicabil quidditativ depre mai mulţi, deosebiţi numeric".

Intenționalitate și ontologie a propozițiilor

Distincția între intenții prime și secunde ține și ea de cea de a doua operație a intelectului. Această a doua operație definită în mod clasic drept compunere și diviziune a „primilor aprehendați" adică a termenilor, se efectuează asupra unui complex care, pentru ea, posedă rațiunea de obiect (*rationem obiecti*). Acest complex, de exemplu enunțul 'Un om aleargă', poate fi considerat la rândul său în două moduri. Primul constă în a privi natura termenilor după propriul lor mod de a fi. În acest caz avem o „cunoaștere primă după cea de a doua operație a intelectului" sau o primă intenție abstractă, obiectul fiind o primă intenție concretă. Al doilea mod constă în a determina proprietățile sau caracterele generale ale frazei „din punct de vedere al relațiilor generale indicate în ea (*quantum ad habitudines communes ibi repertas*)". În acest caz, cunoașterea complexului e o intenție secundă abstractă, iar obiectul însuși o intenție secundă concretă. Această nouă variantă de intenții secunde este și ea predicată paronimic despre obiectul său, complexul, în măsura în care ne face să cunoaștem că e vorba de o propoziție, de o concluzie, de o îndoială sau de o întrebare.

Regăsim aceeași distincție la nivelul celei de a treia operații a intelectului, aplicată de această dată inferenței logice și silogismului, adică nu unui complex de termeni, ci unui complex de propoziții sau, cu alte cuvinte, unui complex de complexe. Recunoaștem aici diferența marcată de Simon de Faversham între intenții secunde complexe și intenții secunde „mai complexe" (*magis complexae*).

Așa cum o prezintă Radulphus, distincția între intențiile prime și secunde la nivelul celei de a doua operații a intelectului nu este una obișnuită. Ea permite să se explice că un același complex de termeni dă naștere, după intenția pe care o primește, unei cunoașteri care ne învață ceva despre lume sau despre el însuși. În acest sens, e clar că Radulphus acordă intențiilor secunde o funcție metalogică și nu doar o funcție metalingvistică. Aceeași observație e valabilă *mutatis mutandis* pentru cea de a treia operație a intelectului. Dar principala originalitate a filosofului modist rămâne aceea de a fi transpus distincția între intenții prime și secunde la nivelul primei operații a intelectului, făcând-o totodată pe cea dintre abstract și concret să acționeze la dublul nivel al

intenției prime și secunde. Desigur, așa cum notează Pinborg[189], triada *res*, *intentio in concreto*, *intentio in abstracto* este un loc comun al modiștilor, pe care îl regăsim la Henri de Gand. Pe de altă parte, Radulphus nu e singurul care leagă această triadă de problema *accidentelor reale* – Simon de Faversham procedează la fel –, totuși el articulează cel mai bine problematica paroninuiei și a intenționalității.

Intenționalitate și paronimie

Teza generală e simplă: la fel cum un accident real își „denumește subiectul în două moduri diferite după cum e luat *in concreto* ('alb') sau *in abstracto* ('albeață'), tot așa *intentiones* își „denumesc" obiectul sau fundamentul în două moduri, după cum sunt luate concret sau abstract. Dar se ivesc două probleme: <a> cea a semnificației și a modului de semnificare al termenilor accidentali concreți – semnifică ei oare intenția „în raportul său cu lucrul", adică forma în relație cu subiectul său ontologic, sau agregatul complet (*totum agregatum*) al lucrului și al intenției? <b> cea a corelatului intenției concrete.

Ezitând între două teorii ale semnificației termenilor accidentali concreți, Radulphus lasă deschisă posibilitatea alegerii între o definiție a intenției „în raportul său cu lucrul", conform doctrinei potrivit căreia termenii accidentali concreți semnifică doar forma în relație cu subiectul, și o definiție a intenției concrete ca fiind „lucrul în calitatea sa de a fi denumit prin intenție" sau, altfel spus, ca „agregat al unei forme și al unei materii", conform doctrinei potrivit căreia termenul accidental concret semnifică doar subiectul din punctul de vedere al formei (*sub ratione formae*). În fața acestei „ezitări", ne putem întreba dacă e cazul să se facă deosebirea între intenția abstractă ca element formal sau rațiune de intelecție și intenția concretă sau lucrul „astfel conceput", așa cum face *sophisma Aliquis homo est species*, în timp ce *Comentariul la Isagoga* lui Porfir arată că *res denominata* și *intentio in habitudino ad rem* semnifică același lucru, *idem significant*. De fapt, distincția operată de *sophisma* e întemeiată pe (și principiul soluției sale e dominat de) o teză puternică asupra paronimiei, mai exact asupra

[189] Cf. J. Pinborg, „Die Logik der Modistae", p. 51.

predicabilității termenilor de accidente. Într-adevăr, suntem îndreptățiți să considerăm ca fiind echivalente prezentările lui *intentio* abstractă ca *res denominata* și *intentio in habitudine ad subiectum*, deoarece „habitudinea", relația în discuție, se află simultan în lucrul denumit *în calitatea sa de denumit* și în intenție, „în raportul său cu lucrul". Termenul concret nu spune decât un singur lucru din punct de vedere al semnificatului, și anume *res* însăși, iar dacă e adevărat că spune altceva din punctul de vedere al lui *ratio significandi*, adică un concept, ar fi greșit să se creadă că el spune *două lucruri în realitate*. Tot așa cum 'alb' spune în același timp lucrul alb și albeața, intenția concretă spune în același timp lucrul denumit și intenția abstractă. Carateristica fundamentală a intenției abstracte, rațiunea însăși a diferenței sale față de intenția concretă rezidă doar în faptul că, primă sau secundă, intenția abstractă reprezintă un conținut ce nu poate fi predicat decât paronimic, adică concret. Intenția abstractă e mai mult o rațiune de intelecție decât o cunoaștere, în sensul în care se așteaptă în general de la cunoaștere ca ea să fie *cunoaștere a unui obiect*. Ceea ce indică sau conține ea nu e decât natura sau forma participabilă de către indivizi, e o determinare care este, dacă se poate spune așa, „coînțeleasă" în intenția concretă fără a fi predicabilă despre lucrurile însele.

Prin aceasta, Radulphus leagă sistematic cele trei mari cupluri de noțiuni care domină problematica intențiilor : lucru și rațiune de intelecție ; intelecție și cointelecție ; semnificare și consemnificare. „Dacă intelectul surprinde un lucru printr-un anumit concept, nu există nici un inconvenient pentru a afirma că el coînțelege în același timp acest concept și faptul că înțelege lucrul însuși." Prin urmare, trebuie să distingem între a înțelege și a coînțelege, la fel între a semnifica și consemnifica deoarece, dacă „lucrul este cel semnificat prin sunetul vocal, conceptul și rațiunea de intelecție prin care sunetul e semnificat sunt consemnificate de sunetul vocal"[190]. Pe baza acestei sinteze conceptuale a domeniilor paronimiei și intenționalității, Radulphus abordează cele două întrebări cruciale ale problematicii universaliilor : <a> cea a modului de producere a intențiilor secunde (*quomodo causantur intentiones secundae*) ; <b> cea a

---

[190] Cf. Radulphus Brito, *Quaestiones in De interpr. quaest.* 3 N, text în J. Pinborg, „Die Logik der Modistae", p. 53.

statutului lor ontologic (*utrum intentiones secundae sint in predicamento*).

Teoria intelectului şi originea universaliilor

La prima întrebare Radulphus răspunde, în cadrul psihologiei peripatetice, că intenţii precum genul şi specia, care sunt atribuite lucrurilor înţelese conform primei operaţii a intelectului au două cauze : lucrul însuşi, „la modul în care e dat de către imaginaţie“ (*sub modo eius fantasiato*) şi intelectul agent „care abstrage raţiunea de intelecţie din modul de a fi al lucrului dat în imaginaţie (*abstrahens rationem intelligendi a modi essendi rei fantasiato*)“, şi nu intelectul posibil care nu e decât „subiectul şi receptorul cunoaşterii. Această doctrină marchează o etapă aparte în istoria problematicii cunoaşterii intelectuale : ea renunţă aparent la limbajul speciilor sensibile şi la alte impresii psihice ale scolasticii secolului al XIII-lea ; ea elaborează o structură pe care Duns Scotus o va disloca prin teoria celor două cauze concurente parţiale ale intelecţiei universalului : natura comună şi intelectul agent. Dar în pofida limbajului său, el nu elimină problema legăturii psihologiei intenţionale cu teoria speciilor şi cu modelul aristotelic al lui *similitudo*.

A spune că există *două cauze* ale intelecţiei universalului nu înseamnă a spune că există *două cauze concurente* dintre care doar una, intelectul agent, ar acţiona asupra intelectului posibil, în timp ce cealaltă, *φάντασμα* n-ar fi decât ocazia acestei acţiuni. Ceea ce susţine Radulphus e faptul că nu există intelecţie fără fantasmă, dar această fantasmă este tocmai cea asupra căreia se exercită activitatea intelectului agent. Altfel spus, dacă lucrul sensibil nu afectează direct sufletul ca sensibil, ci ca *fantasmat* (*phantasiata*), intelectului agent îi revine totuşi rolul de a extrage din modul de a fi al lucrului *aşa cum îl prezintă respectiva fantasmă* un „mod de a concepe“ (*ratio intelligendi*) lucrul. Ceea ce vrea să apere Radulphus e paralelismul realului şi gândirii, al lui *modi intelligendi* şi *modi essendi*, înlăturând totodată ipoteza unei acţiuni directe a sensibilului asupra sufletului. Dar, introducând problema *modurilor*, îndrăgită de modişti, el menţine totodată psihologia intenţională în cadrul teoriei averroiste a abstracţiei.

Or, dimpotrivă, această teorie nu e incompatibilă cu noţiunea aristotelică a conceptului ca „asemănare“ cu lucrul. O regăsim,

prin urmare, sub această formă precisă în *Lectura Tractatuum* a lui Guilhem Arnaud care, pe baza unei distincții între *species* ca *similitudo rerum* și „ceea ce e predicat quidditativ despre mai mulți care diferă numeric" distinge, de asemenea, două cauze ale universalului: lucrul (intelectul omului fiind definit ca „virtute pasivă" conform unei afirmații a lui Averroes: „Intelecția e o pasiune, nu o acțiune")[191] și intelectul agent (conform unei alte afirmații a lui Averroes: „Intelectul agent cauzează universalitatea în lucruri")[192].

> La această chestiune răspund că intelectul nostru e o virtute pasivă. Trebuie deci împins (*moveatur*) să înțeleagă prin ceva extrinsec. Or, lucrurile sunt cele ce se dau ele însele spre a fi înțelese prin intermediul speciilor lor. Și astfel, intelectul devine inteligent în act prin speciile lucrurilor. Căci nu lucrurile înțelese sunt cele ce se află în suflet, ci doar speciile lor. E ceea ce spune Aristotel în *De anima*, III: „Nu piatra este în suflet, ci specia pietrei". Dar, pe de altă parte, se numește 'specie' ceea ce e predicat quidditativ despre mai mulți ce diferă numeric. Și astfel specia în lucru, asemenea lucrului însuși, e concepută de intelect. Căci, din moment ce îi e propriu omului să înțeleagă prin intermediul unei specii care e în suflet, atunci când sufletul examinează această specie precum și o natură ce se regăsește constant în subiectele ce diferă numeric, el conferă (*tribuit*) rațiunea de specie lucrului conceput în acest fel. Devine astfel limpede că specia e produsă de suflet pornind de la lucrul însuși (*species ab anima facta este ab ipsa re*). Este ceea ce spune Averroes în *De anima*: „Intelectul agent cauzează universalitatea în lucruri", adică: intelectul îi conferă lucrului înțeles de către suflet calitatea de a fi specie sau gen. Și el vrea să spună că specia nu este ceva simplu, ci un agregat al lucrului care e subiect și al intenției. De aceea ea poate fi predicată în felul său despre lucrul însuși, așa cum un accident concret e predicat despre subiect[193].

Teoria intenționalității ca orientare spre un obiect este așadar contrazisă în final de teoria originii universalului, deoarece ea se exprimă în cadrul aristotelismului averroist care afirmă că

---

[191] Cf. Averroes, *In De an.*, III, comment. 12, ed. Crawford, p. 427, 22–23.
[192] Cf. Averroes, *In De an.*, I, comment. 8, ed. Crawford, p. 12, 25–26.
[193] Cf. Guilhem Arnaud, *Lectura Tractatuum*, text în L. M. De Rijk, "On the Genuine Text ..., IV", p. 150.

acțiunea intelectului agent se exercită asupra speciei imaginare pentru a o despuia de „idolul său sensibil“ și nu, cum va fi cazul la Duns Scotus, în cel al dualismului avicennian pantru care intelectul agent nu cauzează nici un efect în specia de origine sensibilă, ci produce direct inteligibilul în intelectul posibil „dispus“ în mod convenabil. În ciuda tipologiei complexe a *intentiones*, psihologia intențională a modiștilor nu ajunge la o teorie a obiectivării, căci nu are acces la instrumentul său necesar : teoria cauzelor concurente parțiale.

Acest fapt explică de ce acolo unde modismul pare pe punctul de a ajunge la scotism, el nu face ultimul pas. Această rațiune apare clar în analiza pe care Simon de Faversham o face rolurilor respective ale intelectului agent și intelectului posibil în geneza universalului. *Sophisma Universale est intentio* e parțial consacrat unei discutări a tezei lui Averroes care afirmă că „intelectul agent cauzează universalitatea în lucruri“[194]. Simon se sprijină pe distincția avicenniană între diversele sensuri ale cuvântului 'agent', în speță „cel ce desăvârșește“ (*perficiens*) și „cel ce dispune“ (*disponens*). *Cel ce desăvârșește* conduce forma la împlinirea sa în lucru. *Cel ce dispune*, fără a introduce forma într-un lucru, îl pregătește și îl dispune pentru introducerea formei. Rezultă că : „Intelectul agent cauzează universalul ca agent ce predispune (*tamquam disponens*), iar intelectul posibil este cel ce cauzează universalul ca agent ce desăvârșește (*tamquam perficiens*). Rațiunea de universalitate ține, așadar, de intelectul agent pe planul dispunerii (*dispozitive*), de intelectul posibil pe planul completivității (*completive*)[195]. Intelectul agent nu emană o formă inteligibilă în suflet, el face inteligibilă fantasma. În pofida vocabularului avicennian, funcția „dispozitivă“ a intelectului agent este explicată în același fel ca funcția sa abstractivă la Averroes : în relație cu teoria viziunii dezvoltată de Aristotel (*De an.*, III, 7, 431a14–15). Tot așa cum văzul reclamă prezența culorii, intelectul o reclamă pe cea a fantasmei. Cu toate acestea, la fel cum viziunea efectivă (*actio videndi*) reclamă pe deasupra „lumina exterioară“ care face culorile să treacă de la starea de vizibile în potență la cea de vizibile în act, tot așa actul iluminării (*actus illuminandi*) intelectuale reclamă o anumită lumină exterioară care face inteligibilele să

[194] Cf. T. Yokoyama, "Sismon of Faversham's...", p. 3–8.
[195] Cf. T. Yokoyama, "Simon of Faversham's...", p. 7.

treacă de la potență la act. Aceată „lumină extrinsecă" nu e altceva decât intelectul agent. Simon este deci în același timp aproape și departe de Duns Scotus. Aproape, deoarece susține că intelectului posibil îi revine rolul de a conferi universalului *ratio completiva* ce face din el un „universal complet". Aproape, deoarece *natura rei* la care se oprește activitatea intelectului agent nu este pentru el nici în act, nici *complet universală* din moment ce îi lipsesc atât unitatea cât și universalitatea care țin de operația proprie intelectului posibil. Departe, deoarece teoria sa asupra iluminării nu se îndepărtează în mod decisiv de teoria averroistă în care acțiunea intelectului agent se exercită aspra fantasmei pentru a o dezvălui intelectului posibil.

Statutul ontologic al universalului

A doua problemă tratată de Radulphus e intrinsec legată de prima. Dar, și aici, el oferă două soluții dintre care una reintroduce noțiunea aristotelică de concept ca *similitudo rei*. Conform celei dintâi, doar intențiile secunde ale primei operații a intelectului, adică gen, specie sau diferență, au o realitate ontologică. După cea de a doua, toate intențiile secunde au o realitate (*in predicamento sunt*), însă această realitate e atenuată, ea este cea a „ființelor slabe" (*entia debilia*). Prima soluție constă în a raporta intențiile la intelectul pe care îl informează cu titlul de *habitus* dispozitiv. În acest caz e vorba de realități adevărate (*vere res sunt*). A doua soluție constă în a nu le mai raporta la intelect, ci la *res cognita* exterioară. Din acest punct de vedere, deoarece cunoașterea unui lucru nu are același coeficient ontologic (*entitas*) cu lucrul cunoscut, intențiile respective vor fi, ca „similitudini ale lucrurilor", inferioare ontologic față de obiectele lor. Radulphus nu tranșează. Totuși, el reamintește că logica are în vedere intențiile secunde luate în cel de al doilea sens, adică nu ca dispoziții sau *habitus* intelectuale, ci mai degrabă în calitate de cunoașteri ale lucrurilor. Astfel, pentru a-și argumenta doctrina, el reia, reformulând-o, definiția avicenniană a logicii : „Logica se raportează la intențiile secunde în măsura în care acestea își denumesc obiectele". Or, deoarece în relația cu obiectele lor ele sunt reale, logica nu le consideră reale (*ideo de istis considerat non ut sunt realia*). Desigur, intențiile

secunde au o realitate, o realitate „mentală"[196]; în măsura în care ele există subiectiv (*subiective*) în suflet dar, în această calitate, îl privesc pe fizician şi nu pe logician, acesta din urmă nefiind interesat de ele decât în măsura în care îşi „denumesc" obiectul: „Intenţia abstractă e studiată de *naturalis* (filosoful naturii), intenţia concretă de logician, nu de *realis* (cel ce se ocupă de lucruri). Se poate observa aici întregul drum parcurs de la introducerea definiţiei avicenniene a logicii în literatura medievală. Se poate vedea, de asemenea, drumul ce rămâne de parcurs pentru a ajunge la o adevărată teorie a intenţionalităţii. El va fi străbătut de Duns Scotus.

[196] Cf. J. Pinborg, „Die Logik der Modistae", p. 54.

6

Revoluția din secolul al XIV-lea

Secolul al XIV-lea marchează o nouă eră în istoria universaliilor. Dacă scolastica secolului precedent aprofundase natura diferendului Platon – Aristotel ca structură purtătoare a gestului filosofic, o făcuse dintr-un punct de vedere istoric, în sensul medieval al termenului, adică taxinomic – cel al lui Aristotel din *Istoria animalelor*. Era vorba de a defini, de a clasa și de a opune „poziții" și „căi" filosofice, în toiul unei practici de aculturație totală, al cărei titlu de ansamblu rămâne proiectul lui Albert cel Mare, noul Boetius: a transmite latinilor filosofia greacă și arabă. În secolul al XIV-lea, dimpotrivă, dezbaterea e reluată ca în secolul al XII-lea – de această dată nu prin ignorarea surselor sau prin deficit documentar, ci pe un fond de aculturație deja săvârșit. Vremea concordatului a trecut, cea a analizei începe. O nouă dezbatere se angajează.

Două proiecte domină secolul: cel scotist și cel occamist. Istoriografia a distribuit rolurile: lui Scotus, afirmarea unui realism metafizic impenitent; lui Occam, cel al unui empirism logicist în care criticismul și scepticismul au frâu liber. Nu urmărim aici nici să contestăm, nici să discutăm pertinența acestui scenariu. Alta este poziția noastră, respectiv în chiar centrul dispozitivului textual și conceptual aristotelico-(neo)-platonician căruia i-am urmărit metamorfozele și redistribuirile de-a lungul lui *translatio studiorum*. Pentru noi, secolul al XIV-lea nu e decât un nou mod de a filosofa cu Aristotel, mai exact: un nou mod de a evalua semnificația și *însemnătatea filosofică* a disputei lui Aristotel cu Platon, un nou mod de a lega problemele ridicate de Aristotel și de a testa validitatea modelelor menite să traducă și să organizeze răspunsurile apărute în travaliul teoretic cotidian. Ceea ce se construiește aici, între dispute și respingeri, este o filosofie la timpul prezent care se hrănește cu propria-i substanță și devine

de la sine aculturație, o filosofie *formală* unde fiecare teorie prilejuiește o reluare și un salt. Filosofia lui *quidam* nu mai este cea a unei autorități oarecare, ci a unui profesionist angajat. Acei *quidam dicunt* („unii spun că") având funcția de a ritma proza teoretică a secolului al XIII-lea, nu mai marchează o filosofie ventrilocă sau o prozopopee amplă și anonimă, ci prefigurează o discuție reală de pe poziții recente sau contemporane. Astfel, atmosfera agnostică ce înconjurase în secolul al XII-lea activismul lui Abélard și concurența „sectelor" devine o structură a cunoașterii : filosofia lui Occam o conține pe cea a lui Duns Scotus, o reconstruiește și o deconstruiește în însăși mișcarea propriei sale alcătuiri, dar cea a lui Scotus își elaborează în ea însăși propriul exterior, și la fel se întâmplă cu toate discursurile.

În ceea ce privește universaliile, trăsătura cea mai izbitoare a secolului al XIV-lea este apariția în prim plan a problemei *cunoașterii intelectuale intuitive a singularului*. E de la sine înțeles că problema universaliilor ca atare continuă să se pună – și cu ce acuitate! Dar problema statutului ontologic al genurilor și speciilor, cea a cunoașterii lor și a statutului lor intențional este în același timp *bântuită* și *dinamizată* de cea a cunoașterii intelectuale a singularului. Legătura intrinsecă unind teoria universaliilor și problematica percepției, marcată în legătura inaugurală stabilită între ele de Aristotel, este cercetată de acum înainte pentru ea însăși. Prin aceasta, teza din *Analitica secundă*, II, 19, conform căreia „deși actul de percepție are drept obiect individul, senzația se referă la universal", devine locul privilegiat al tuturor înfruntărilor. Astfel, secolul al XIV-lea înfăptuiește cu adevărat gestul schițat la sfârșitul secolului al XIII-lea. Și tocmai de la această continuare, *cu alte mijloace*, a unei problematici coaptă târziu trebuie să pornim acum. Va fi un prilej ca, situându-ne împotriva programului fixat de Academie în 1845, să precizăm locul *teologiei* în inițiativa și reînnoirea problemelor filosofice.

Cunoaștere intuitivă și cunoaștere abstractivă

În a doua jumătate a secolului al XIII-lea, sub impulsul lui Henri de Gand, problema percepției și a cunoașterii singularului a dobândit, din rațiuni teologice, o consistență autonomă, iar modul în care a fost elaborată a prilejuit o refacere completă a

teoriei universaliilor, menită să domine în sfârșit relația între inducția abstractivă și intuiția intelectuală, nu la nivelul confuz unde o fixase Aristotel, și anume al relației între universalul experienței și *habitus*-ul principiilor, ci în cadrul unui nou ansamblu axat pe *relația sufletului cu lucrurile singulare*. Vechiul cuplu format din cunoașterea abstractivă și intuiția intelectuală și-a schimbat funcția, schimbându-și punctul de aplicare. Această deplasare a permis o redefinire a cunoașterii universale, o recitire a tezelor lui Aristotel. Deși pare străină câmpului, problema singularului face așadar parte integrantă din istoria universaliilor.

CELE DOUĂ VIRAJE ALE LUI HENRI DE GAND

Sursă permanentă de inspirație pentru Duns Scotus, care n-a încetat să-l citească și să-l contrazică, așa cum el însuși îl citise și criticase la rândul său pe Toma, Henri de Gand nu a fost doar „capul" echipei de teologi reuniți de Etienne Tempier în 1277 pentru a definitiva conținutul cenzurilor universitare ale aristotelismului. El a operat de asemenea, și în primul rând, din punctul nostru de vedere, două *viraje* față de poziția tomistă în problema universaliilor : prima, prin reformularea teoriei verbului mental pe baza eliminării prealabile a speciei inteligibile, prim *medium quo* al cunoașterii după Toma ; a doua, prin introducerea ideii de cunoaștere intelectuală a singularului într-o formă încă indirectă și reflexivă, dar înțeleasă ca un fel de act de *atenție* ce nu pretinde, pentru a se exercita, decât formarea prealabilă a unei „specii exprese", altfel spus a unui concept mental care *însoțește* orice impresie psihică directă suportată de spirit din partea lucrului sensibil. Altoită pe o bază pur teologică, psihologia lui Henri a furnizat scotismului cadrul teoretic al principalelor sale inovații, așa cum a făcut cea a lui Duns Scotus pentru occamism. Se inițiază așadar aici, în numele teologiei, un demers ce va determina aristotelismul să se precipite dintr-o dată asupra problemelor de psihologie a cogniției, pe care Toma de Aquino le concentrase într-un dialog (critic) al gândirii cu Averroes. Într-un sens, această nouă abordare este o revanșă a lui Avicenna, a dualismului său radical între inteligibil și sensibil, și a teoriei sale despre iluminare ; ea relansează, pe alte baze decât o făcuse

Albert, ideea de proces cognitiv, adaptare îndepărtată a noțiunii avicenniene de „studiu", dar limitată la sfera operațiilor propriu-zis intelectuale. Ea reabilitează mai ales, sub numele de quidditate, o sferă obiectivă mentală, un *esse* quidditativ, care este obiectul de cunoaștere, acolo unde Toma vroia să deosebească adevărul *lucrurilor* de *mediu quo*-ul definiției lor mentale. Acest nou obiectivism, întemeiat pe distincția între cunoaștere *confuză* și cunoaștere adecvată este orizontul teoretic al discuțiilor din secolul al XIV-lea, fie că e vorba de a-l reformula și a-l refundamenta *altfel*, așa cum va face Scotus, fie de a-l destrăma, înlocuindu-l cu *altceva*, așa cum va proceda Occam.

De la Aristotel la Augustin

Problema centrală a noeticii lui Henri de Gand este de a insera iluminarea divină după Augustin într-o teorie a intelectului după Aristotel. În mod evident, e vorba aici de un nou episod al replatonizării lui Aristotel care, într-un context creștin, prelungește gestul început de Avicenna pe pământul Islamului. Totuși, modul în care se înfăptuiește nu poate fi în întregime raportat la Avicenna. Pe de o parte, evident, pentru că intelectul agent este, după Henri, o potență a sufletului ce are drept funcție „abstragerea inteligibilului în act din ceea ce este inteligibil în potență și postularea sa ca *obiect* în intelectul posibil conceput ca *subiect* ce exercită intelecția" (*Quodlibet*, IV, *quaest*. 21, *resp*.); pe de altă parte, pentru că doctrina sa despre suflet conferă voinței o preeminență deplină asupra intelectului – temă absentă din doctrina avicenniană a sufletului. Principalele elemente ale acestei noi doctrine a facultăților pot fi rezumate în felul următor :

<1> Sprijinindu-se pe tratatul pseudo-augustinian *De spiritu et anima*, Henri susține că sufletul este substanțial identic cu potențele sau facultățile sale. Potențele intelective și senzitive „nu adaugă esenței sufletului decât un simplu raport față de acte diverse ca specie" (*Quodlibet*, III, *quaest*. 14).

<2> După el, intelectul e subordonat voinței (*Quodlibet*, X, *quaest*. 14, *resp*.) : intelectul e dependent de obiectul exterior pentru a-și începe activitatea („el nu își poate exercita activitatea decât mișcat de obiect, mișcat spre un act de simplă inteligență înfăptuit în acte prime de intelecție") și dependent de voință atât pentru a o exercita, cât și pentru a o întrerupe (*Quodlibet*, III, *quaest*. 17),

căci doar voința „e formă a propriei sale libertăți", „se poate mișca ea însăși și poate trece ea însăși de la voința în potență la voința în act" (*Quodlibet*, X, *quaest.* 9, *resp.*).

<3> În sfârșit, el deosebește simplul adevăr (*verum*) sensibil și „experiemental" de „adevărul pur" (*sincer veritas*), ceea ce duce, într-o formă radicală, la distincția și articularea universalului aristotelic (universalul abstracției) și a Formei platoniciene. Astfel, Henri reia, fără să știe, modelul lui Syrianus, dar cu nuanța, specific augustiniană, a unei iluminări a sufletului de către Dumnezeu, iluminare ce suscită în suflet o înclinație spontană spre cunoaștere, pe care voința o comunică intelectului posibil ca pe o dispoziție prealabilă actului de cunoaștere, singura care îi poate oferi cu ce să cunoască în mod *perfect*. Începând cu *Somme des Questions ordinaires*, *art.* 1, *quaest.* 4, Henri opune două moduri de cunoaștere : cunoașterea „rațională" întemeiată pe o imagine reprezentativă, cu statut sensibil și intelecția propriu-zisă, singura generatoare a unei „științe perfecte și a unei cunoașteri a adevărului pur", care necesită nu o imagine sensibilă, ci „specia și exemplarul etern care au cauzat lucrul", altfel spus : o iluminare divină. Întemeiată pe o dualitate a formelor substanțiale în om (una dedusă din potența materiei, cealaltă infuzată din exterior, *Quodlibet*, III, *quaest.* 6, *resp.*), noetica lui Henri expulzează dualismul platonician al sufletului și al corpului și se adaptează empirismului aristotelic păstrat pentru nevoile cunoașterii prin „reprezentări". Ea relansează platonismul prin afirmația că o realitate nonempirică, Dumnezeu, este „obiectul principal al intelectului atât din punct de vedere al cauzei formale, cât și din cel al cauzei finale" (*Quodlibet*, XV, *quaest.* 9, *resp.*).

Desigur, sub numele de intelect agent și chiar sub patronajul lui Averroes (*Quodlibet*, XIII, *quaest.* 8, *resp.*), Henri prezintă în același timp condiția abstracției, cea a intelecției în general și cea a cunoașterii adevărului pur, dar e de la sine înțeles că, așa cum îl concepe, intelectul agent e total epuizat de noțiunea de iluminare directă a sufletului de către Dumnezeu.

Așadar, în mod foarte logic, atacul esențial împotriva aristotelismelor mai autentice, profesate în acea epocă de averroiști cât și de Toma de Aquino, se produce la nivelul teoriei abstracției. Adevărata ruptură stă aici sub semnul respingerii esenței inteligibile (*Quodlibet*, XI, *quaest.* 5, *resp.*).

Respingerea speciei inteligibile

Prima preocupare teoretică a lui Henri de Gand constă într-o critică teologică a speciei inteligibile, întemeiată pe distincția între cele două stări ale condiției umane, cea de călător (*homo viator*) și cea de Preafericit. Dumnezeu trebuie văzut prin esență, nu prin intermediul unei specii create. Intelectul în slavă îl contemplă pe Dumnezeu fără intermediar. Nu acesta e cazul în cunoașterea itinerantă, căci obiectul ei nu e simplu, iar intelectul însuși e legat de corp. Confruntat cu problema viziunii preafericite, Henri răspunde altfel decât Toma la întrebarea despre *medium*-ul cunoașterii intelectuale. El respinge acțiunea speciei inteligibile asupra intelectului, dar în același timp acceptă faptul că unele specii (*φαντάσματα*) trebuie să se afle în imaginația umană. În loc să distingă, ca Toma, între specie sensibilă, specie inteligibilă și verb mental, el distinge mai întâi ceea ce numește o specie impresă (*species impressa*) și o specie expresă (*species expressa*). Specia impresă asumă moștenirea aristotelică, empirismul. În pofida numelui lor, „speciile inteligibile *imprese*“ despre care vorbește Henri nu sunt inteligibile, ele sunt specii sensibile, adică imagini ale unei impresii senzoriale provocate de impresia directă a unei cauze sensibile externe sau readusă în spirit de memorie, în absența oricărui stimul[197]. Specia expresă, și numai ea, este cu adevărat intelectuală, dar e un produs al intelectului, care intervine la capătul unui proces cognitiv propriu-zis, și nu rezultatul unei impresii produse de lucrul extramental[198].

Astfel, actul de cunoaștere intelectuală are două etape : <a> intelectul ia cunoștință de ființa universală a unui lucru, această luare de contact e o cunoaștere universală dar confuză a lucrului cunoscut ; ea nu permite să se dea o definiție a acestuia din urmă. Pentru a ajunge la această cunoaștere confuză se cer două condiții : prezența unei fantasme a lucrului în memorie și lumina intelectului agent ce despoaie fantasma de toate trăsăturile de individuație cu care ea acoperă lucrul. Despuierea după Henri nu e cea despre care vorbea Averroes. *Esse universale* nu e o specie inteligibilă ce informează intelectul posibil, e *ceea ce intelectul*

---

197 Cf. Henri de Gand, *Quodlibet*, 4, 7V–X.
198 Cf. Henri de Gand, *Quodlibet*, 5, 14K.

cunoaște și ceea ce îl determină, e lucrul însuși. Universalul e prezent în imaginea sensibilă ca imagine sensibilă, e o „imagine universală sensibilă“, adică o fantasmă despuiată de trăsăturile sale individualizante și nu o specie *inteligibilă*.

> Fantasma particulară și specia care e fantasma universală nu sunt realmente „altceva“ (*aliud re*), după cum lucrul universal nu e altul decât lucrul particular. La fel specia care e fantasma universală nu este abstrasă din fantasma particulară la modul unei separări reale sau al unei generări sau al unei multiplicări în intelect, ci doar printr-o separare virtuală a condițiilor materiale și particulare și printr-o înlăturare (*sequestratio*) a acestor condiții în raport cu fantasma particulară care îi conferă acesteia capacitatea de a modifica (*virtutem immutandi*) intelectul, desigur nu în conformitate cu aceste condiții particulare, pentru ca intelectul să înțeleagă cu titlu prim și principal lucrul particular însuși, ceea ce e imposibil, ci în conformitate cu rațiunea fantasmei luată la modul absolut, ca abstrasă și separată de materie și de condițiile particulare ale materiei, pentru ca, prin aceasta, fantasma însăși să cheme în intelect un act de intelecție inerent intelectului și informând intelectul. Pentru ca acesta din urmă să înțeleagă lucrul universal, nu este necesar ca o *altă specie* a lucrului universal să-i fie inerentă[199].

Henri rupe cu ideea conform căreia, pentru a fi inteligibilă în act, o *intentio* trebuie, după expresia lui Averroes reluată de Toma, „să-și schimbe ordinul“, să treacă de la statutul de *intentio imaginata* la cel de *intentio intellecta*, de la ordinul imaginal la ordinul inteligibil. El rupe încă și mai radical, și din aceeași cauză, cu teoria ce afirmă că o intenție imaginară nu poate fi niciodată universală. E firesc ca el să trateze în maniera sa proprie problema pusă de Averroes : imaginea unui lucru sensibil nu poate fi decât individuală, dar ocolește dificultatea grație ideii de universal *confuz*. Mișcarea de cunoaștere care începe de la sensibil nu merge spre inteligibilul înțeles ca fiind cel mai universal, ci spre universalul înțeles ca fiind cel mai *distinct*. A doua etapă a cunoașterii

---

[199] Cf. Henri de Gand, *Summae quaestionum ordinarium*, art. LVIII, *quaest*. 2, *ad* 3m G.
[200] Cf. Henri de Gand, *ibid*., *quaest*., 2, K.

intelectuale înfăptuieşte tocmai această degajare a universalului, a confuzului şi a distinctului – şi o face sub imperiul (*imperio*) *voinţei*, ceea ce constituie o noutate de proporţii. Cu Henri, voinţa devine un actor epistemologic : ea este cea care împinge intelectul să depăşească cunoaşterea confuză.

<b> Odată *esse universale* perceput, a doua etapă a cunoaşterii constă, într-adevăr, în a „compune şi diviza", ceea ce nu vrea să însemne a forma o propoziţie, ci a combina, a asocia, a distinge. E vorba de a aşeza lucrul cunoscut prin *esse inteligibile* al său într-un gen şi într-o specie ultimă, deci de a-l defini. Definitul este quidditatea, *quid est*. Conceptul în care intelectul formează definiţia e un „verb mental". Dar nimic din acest proces de generare a verbului nu se realizează fără „dorinţa celui ce caută" : „Dorinţa prin care *vrem* să cunoaştem precedă întotdeauna naşterea mentală". Verbul mental e produs pentru că există în noi dorinţa şi voinţa de a cunoaşte. Şi pentru că există de asemenea în noi memoria în care e păstrată fantasma. Atunci, „în generarea verbului, intelectul posibil, în calitatea sa de simplă inteligenţă, împreună cu simpla sa cunoaştere confuză, generată în el prin specia fantasmei universale şi terminată în obiectul cunoscut de el în mod confuz" poate „prin mişcarea discursivă a raţiunii şi iluminarea de către lumina intelectului agent" să-şi facă prezente în act părţile cunoscutului şi „raţiunea sa quidditativă"[200]. Astfel, folosind aceleaşi cuvinte ca Toma de Aquino, Henri ajunge la o reconstrucţie diferită, influenţat de Augustin de la care împrumută triada psihică a memoriei, cunoaşterii şi voinţei. Aceeaşi deplasare e operată în cea de a doua deviere pe care o impune aristotelismului : introducerea *limitată* a unei cunoaşteri individuale a singularului.

Cunoaşterea intelectuală a singularului

Asemenea lui Toma, Henri susţine că intelectul nu cunoaşte direct singularul. Dar, în loc să se angajeze în subtila teorie tomistă a cunoaşterii *indirecte*, el se mulţumeşte să afirme că intelectul cunoaşte singularul prin reflecţie asupra imaginilor. Această reflecţie este un proces simplu, înrudit cu atenţia. Impresia sensibilă provocată de prezenţa fizică a unui obiect *a* e însoţită de formarea unui concept mental al acestui obiect : dacă obiectul *a*

---

[200] Cf. Henri de Gand, *ibid.*, *quaest.*, 2, K.

este un om, ea e însoțită de conceptul mental de *om*; dacă e un cal, de conceptul mental de *cal*. Cunoașterea intelectuală a lui *a* este rezultatul actului prin care spiritul examinează relația între impresia sensibilă și conceptul format, între specia impresă și specia expresă. Acestei cunoașteri indirecte ce pare a-l caracteriza pe *homo viator* Henri îi opune o cunoaștere directă, intelectuală și intuitivă, a singularului, pe care o rezervă lui Dumnezeu și Îngerilor, și pare a dori s-o extindă la sufletele Preafericiților. O asemenea noțiune a unei cunoașteri intelectuale intuitive a singularului reprezintă o ruptură încă și mai decisivă cu aristotelismul apărat de Toma până în cel mai înalt dintre Ceruri. Ea va deveni în câțiva ani linia de ruptură între vechea scolastică din secolul al XIII-lea și noua *ἐπιστήμη* a secolului al XIV-lea.

Dar pentru ca această mutație să aibă loc, trebuie să se mai efectueze încă o schimbare: o redefinire a cunoașterii abstractive întemeiată nu pe o abstracție pornind de la singular, ci pe o abstracție pornind de la existență. O astfel de abstracție transferă asupra actelor de cunoaștere proprietatea de indiferență față de existență și de nonexistență, pe care tradiția avicenniană o închisese până atunci în obiectul însuși: *essentia*. Alunecarea teoriei indiferenței esenței de la *essentia* la *cognitio* însăși va fi, din nou, o (mare) descoperire a lui Duns Scotus. Ea a fost însă pregătită la sfârșitul secolului al XIII-lea de către Matthaeus ab Aquasparta, care cunoaște non-existentul, problema avicenniană a statutului esenței indiferente și cea, mereu abordată, dar rareori elaborată, a intuiției ce corespunde acestui mod de a fi, indiferent, al obiectului cunoscut. Cu Matthaeus se manifestă cealaltă față a obiectivismului, a cărei construcție fusese începută de Henri de Gand.

CUNOAȘTEREA NON-EXISTENTULUI CONCEPTULUI: MATTHAEUS AB AQUASPARTA

Așa cum este expus în *Questiones disputate de fide et de cognitione*, punctul de plecare al teoriei lui Matthaeus ab Aquasparta despre cunoaștere este următorul: putem gândi oare ceea ce nu este? Adică: non-existentul poate fi obiect al gândirii și, prin aceasta, al cunoașterii? În răspunsul său, Matthaeus se îndepărtează în mod voit de problematica logico-semantică a desemnării non-ființei, ilustrată în aceeași epocă de Roger Bacon. Soluția sa este ontologică și psihologică. Preluând de la Avicenna teoria

„indiferenței esențelor față de existență și non-existență", el demonstrează că poate exista cunoașterea intelectuală a non-existentului doar în măsura în care obiectul (*obiectum*) gândirii nu este lucrul (*res*) singular, existent sau non-existent, ci quidditatea sau esența, care nu e nici existentă, nici non-existentă[201].

Teoria cunoașterii și intuiția esențelor

Răspunsul lui Matthaeus se articulează în doi timpi : un prim ansamblu de distincții e consacrat noțiunilor de existent și de non-existent ; un al doilea ansamblu, actului de cunoaștere. Contra tezelor „logiciste" ale lui Bacon, Matthaeus pune în lumină faptul că problema „nu vizează semnificația numelor sau a cuvintelor". A ști dacă cuvintele semnifică același lucru atunci când lucrurile pe care le desemnează există și atunci când ele nu există, a ști dacă numele sunt „impuse" (date) lucrurilor singulare sau conceptelor mentale sunt chestiuni de logică, nu de noetică, nici de teorie a cunoașterii. Pentru a răspunde la întrebarea propusă, e mai bine „să se facă un anumit număr de distincții în privința ființei și a non-ființei relativ la gândirea considerată în actul său de cunoaștere". Matthaeus distinge, așadar, două sensuri ale expresiei 'ceea ce nu este' : <a> ceea ce nu există în nici un fel, nici în sine nici în cauza sa, nici în potență nici în act, ceea ce n-a existat și nu va exista niciodată și a cărui existență însăși nu e posibilă ; <b> ceea ce nu există sub un anumit raport, de exemplu ceea ce nu există în act, dar există în potență sau ceea ce nu este în sine, dar este în cauza sa eficientă sau în exemplarul său. În sensul <a> ceea ce nu există nu poate fi în nici un fel obiect al gândirii, Matthaeus se sprijină aici pe teoria avicenniană a precomprehensiunii ființei (a se vedea textul în chenar) : inteligibilul prim, inteligibil fundamental, necesar oricărei intelecții, ca o condiție de posibilitate a intelecției în general, „primul lucru care se oferă gândirii", primul pe care gândirea este capabilă să-l conceapă este 'ceea ce este', adică ființarea. Neantul în sine și prin sine nu e inteligibil. Ceea ce nu există în nici un fel nu e nici inteligibil. Doar în sensul <b> 'ceea ce nu este poate fi obiect al gândirii și inteligibil.

---

201 Pentru textul latin, cf. Matthaeus ab Aquasparta, O.F.M., *Quaestiones disputate de fide et de cognitione* (Collegium s. Bonaventurae), Quaracchi, 1957.

După ce arată în ce sens *ceea ce nu este* poate fi obiect al gândirii, Matthaeus își începe, pe această bază, expunerea teoriei sale asupra intuiției esențelor. Prin „puterea sa activă" și grație luminii intelectului agent, gândirea umană e capabilă să abstragă universaliile din particulare, să extragă speciile inteligibile din speciile sensibile și să separe quiddităţile lucrurilor existente în act. Or, universaliile, speciile inteligibile și quiddităţile lucrurilor nu sunt legate doar de lucrurile dotate cu o existență actuală, „ele se raportează în mod indiferent la ceea ce există și la ceea ce nu există". La fel, „ele nu privesc un spațiu sau un timp determinat" – cum spune Aristotel, „universalul e pretutindeni și întotdeauna"[202]. Concluzia trasă de Matthaeus e importantă – ea va alimenta mai mult de un secol de speculații, de la Scotus și scotism la Occam și occamism : existența sau non-existența lucrurilor nu are nimic de-a face cu gândirea unei quiddități. Tot așa cum intelectul poate gândi quidditatea unui lucru prin intermediul unei specii inteligibile atunci când respectivul lucru există, el poate face la fel și în același mod atunci când lucrul nu există.

Actul de cunoaștere și operațiile gândirii : cunoașterea concretă

Distincția între ființă și non-ființă cu privire la gândirea considerată în actul său de cunoaștere necesită o distincție paralelă a actelor de gândire înseși. Revenind asupra toposului operațiilor intelectului, Matthaeus propune o analiză simplificată a sa, care va orienta întreaga problematică a secolului al XIV-lea. Actul de gândire poate îmbrăca două forme, „exact așa cum există două feluri de operații ale intelectului" : <a> un prim tip de gândire, „simplu și absolut", înțelege și concepe quiddităţile sau naturile simple ale lucrurilor ; <b> un al doilea tip de gândire „combină și compune". Acest al doilea tip de gândire nu e reductibil la simpla formare a unei propoziții sau a unui enunț prin combinare de termeni, activitate la care se limita cea mai mare parte a clasificărilor anterioare ale „operațiilor intelectului". Prin „a combina și a compune", Matthaeus înțelege actul prin care gândirea „sesizează și percepe că un lucru e prezent în circumstanțe și condiții temporale determinate". Actul de gândire sintetic descris de Matthaeus nu este așadar simpla formare a

[202] Cf. Aristotel, *Anal. post.*, I. 31, 87b29–33.

Comprehensiunea preontologică

Într-un anumit mod, Avicenna a făcut din ființă condiția transcedentală a gândirii și a cunoașterii. Susținând că există inteligibile absolut prime și că, printre aceste inteligibile, ființa ocupă primul loc, el a formulat o teză căreia generația lui Duns Scotus i-a conferit întreaga sa însemnătate. În mod mai decisiv decât Matthaeus ab Aquasparta, Duns Scotus afirmă că *primul inteligibil* pentru intelect nu este nici un universal, nici ceea ce Toma numea „quidditatea unei substanțe materiale", ci un „transcedental"[203], adică un concept care îmbrățișează totalitatea categoriilor. Avicenna arătase că noțiunile de ființă (existență) și de lucru (esență) se formează imediat în sufletul nostru, deși nu sunt quiddități materiale. Stabilind că ființa (sau lucrul) nu este nici universal, nici categorie, nici predicabil în sensul lui Porfir, argumentând teza aristotelică conform căreia ființa nu este un gen, el trăsese concluzia că „ființa (*ens*), lucrul (*res*) și celelalte" intenții „de același tip" sunt „ceea ce se imprimă în suflet în primă impresiune" (*Metafizica* I, 6); ele „se imprimă de la început în gândire și nu sunt dobândite pornind de la noțiuni anterioare și mai cunoscute". Deci el postulase că cele două noțiuni sunt în mod natural anterioare față de orice ar servi pentru a le defini. Astfel, a spune că un „lucru" este ceva despre care se poate afirma ceva adevărat (*vere*) presupune că expresiile 'ceva', 'a putea' sau 'a afirma cu adevărat' sunt ele însele definite, ceea ce nu se poate face decât spunând că ele sunt tocmai un ceva (*aliquid*) sau un lucru (*res*) sau ceva (*quid*) : toate expresii sinonime (*multivoca*) 'lucrului'. Susținând împreună cu Aristotel și contra lui Platon

intenției complexe, propoziționale, de care vorbea Simon de Faversham. E vorba de un mod de cunoaștere a lucrurilor distinct de cel precedent. Distincția între actele de gândire nu e o adaptare a teoriei operațiilor intelectului, e o elaborare nouă având drept obiect cele două moduri de a concepe lucrurile : fie în sine, independent de orice caracterizare accidentală extrinsecă – raporturile de timp și de localizare despre care vorbea Avicenna referitor la abstracția efectuată de imaginație –, fie în situație, adică așa cum se prezintă *aici și acum*.

Transpusă la nivelul problemei cunoașterii, distincția între cele două acte de gândire se deschide spre un nou mod de a concepe raportul gândirii cu existența din punct de vedere al adevărului antepredicativ, adică adevărul lucrului despre care vorbește Augustin, deosebit de adevărul predicativ, cel al

[203] Cf. Duns Scotus, *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam*, II, 1,§ 16.

a ființei în tradiția avicenniană

că „prima dintre impresiile prime", ființa, nu e un universal, un gen, că predicatul cel mai universal, ființa, nu e un universal, adică unul din cele zece genuri cele mai generale cărora Aristotel le dădea numele de categorii, Avicenna demonstrase că ea e anterioară și superioară tuturor genurilor, adică anterioară oricărei determinări, pe scurt, 'transcedentală', pentru a folosi termenul utilizat de scolastică spre a desemna o astfel de proprietate[204]. Totuși, cum ceea ce e conceput ca *a fi* (esse) e conceput drept a fi ceva (*esse quid*), Matthaeus ab Aquasparta, Duns Scotus și mulți dintre contemporanii lor au tras concluzia că primul concept se referă la ființare, în măsura în care se opune neantului, adică la ceea ce *nu este nimic*, la ceea ce nu este *ceva*. Scotus merge până la a spune că primul obiect al intelectului e ființa în sensul de a fi ceva (*quid*). Dar a fi ceva (*esse quid*) nu înseamnă a fi un lucru determinat. Intenția ființei este cea a *obiectului în general*, care e o condiție de posibilitate a oricărei cunoașteri. În prima impresiune a ființei, ceea ce e sesizat este deopotrivă sigur (nu este nimic), determinabil (nu e un lucru) și nederivabil empiric. Conceptul ființei ca fiind transcedentală *deschide spațiul categorial*, el este o condiție de posibilitate a experienței în general: „nu există experiență pentru un subiect în care noțiunile de ființă și de lucruri nu ar fi deja imprimate". Aceasta înseamnă a spune, așa cum o face aici Matthaeus ab Aquasparta, că ființa e preînțeleasă în și față de orice sesizare intențională. Teza avicenniană a ființei se poate așadar apropia în egală măsură de o condiție transcedentală a experienței și de noțiunea de „comprehensiune preontologică a ființei" introdusă de Heidegger în *Ființă și Timp*.

propoziției, despre care vorbește Aristotel. La întrebarea referitoare la necesitatea existenței pentru cunoașterea unui lucru, se pot da două răspunsuri distincte.

Dacă se vorbește despre operația sau maniera de a gândi datorită căreia un lucru e perceput în circumstanțe temporale determinate, existența lucrului în raport cu condițiile temporale specificate este necesară: „Trebuie să gândim acest lucru ca existând în momentul în care el există, ca trebuind să existe în momentul în care va exista, ca a fi existat în momentul în care a existat". Altfel, gândirea ar fi falsă. Prin gândire falsă, Matthaeus înțelege fals gândit. O gândire falsă nu este o adevărată gândire. De fapt, fie că gândim efectiv și atunci avem de-a face cu ceva adevărat, fie că nu avem de-a face cu ceva adevărat, și atunci nu

[204] Asupra acestui punct, cf. nota noastră complementară de la sfârșitul volumului.

gândim efectiv. Fiind vorba de a gândi un lucru situat în timp, referința la prezentul în care se efectuează actul de cunoaştere este, prin urmare, fundamentală. Matthaeus se sprijină aici pe analizele lui Augustin, îndeosebi pe descrierea fenomenologică a previziunii naturale. Adevărul unui eveniment viitor e întemeiat pe cauza sa. Pe această cauză se sprijină actul numit de Matthaeus „concret", prin care spiritul cunoaşte viitorul, căci „nu se poate vedea decât ceea ce e prezent". Reluând analiza din *Confesiuni*, Matthaeus subliniază că, atunci când declarăm că „vedem forme viitoare, ceea ce vedem nu sunt lucrurile însele, care încă nu există, ci cauzele lor sau semnele care le anunță şi care există deja, atât unele cât şi celelalte". deci aceia care, de exemplu, prevăd un eveniment natural obişnuit percep întotdeauna lucrurile prezente, niciodată pe cele viitoare. „Datorită lucrurilor prezente, cele viitoare sunt concepute de spirit şi prezise" : privind aurora, prevăd apropiatul răsărit de soare – „ceea ce văd este prezent, ceea ce anunț este viitor".

La fel se întâmplă cu lucrurile *trecute*. Adevărul unui lucru prezent e întemeiat pe un lucru existent în act ; adevărul unui lucru trecut e întemeiat "pe imaginea sau specia acestui lucru, care persistă și subzistă în gândire, legată de o comparație cu lucrul ce a existat dar nu mai există". Aşa cum scrie tot Augustin : „Copilăria mea, care nu mai este, se află într-un trecut care s-a dus și el, dar atunci când o evoc și o povestesc, îi percep imaginea în prezent, căci ea se mai află încă în memoria mea".

Insistând, aşa cum o face, asupra prezentului, Matthaeus urmăreşte să lege sesizarea lucrurilor singulare în ființa lor determinată spațio-temporal de actul cunoaşterii intelectuale la prezent, nu de memorie sau imaginație. Astfel, el inițiază nu doar reflecția asupra cunoaşterii intelectuale ce se va afla în prim planul scenei teoretice de-a lungul întregului secol al XIV-lea, ci și distincția care o va instrumenta : cea între cunoaşterea abstractivă şi cunoaşterea „concretă" pe care generațiile ulterioare o vor relua mai degrabă sub numele de cunoaştere „intuitivă".

Cunoaștere abstractă și reprezentare

Legătura cu existența, inevitabilă pentru actul de cunoaștere orientat spre lucrul luat în realitatea sa spațio-temporală singulară, nu are valoare pentru gândirea ce rezultă din „operația simplă,

pură și abstractă prin care spiritul înțelege și concepe quidditatea absolută a lucrurilor". Într-adevăr, în acest caz existența lucrului nu e necesară cunoașterii, deoarece existența sau non-existența reală nu au nimic de-a face cu ea. Matthaeus își întemeiază teza pe trei rațiuni ce decurg: <a> din natura quiddității; <b> din cea a spațiilor inteligibile; <c> din cea a gândirii.

Argumentul <a> este o reformulare a tezelor avicenniene asupra accidentalității existenței în raport cu esența: în orice existent creat, quidditatea și ființa diferă; ființa nu face parte din intelecția quiddității; quidditatea se raportează în mod indiferent la ființă și la non-ființă. Deci, dacă se enunță o judecată cum ar fi 'Omul este un animal', care, pentru Matthaeus, nu e altceva decât „esența sau quidditatea omului explicată prin cuvinte", în joc nu se află existența sau non-existența omului. Contrar a ceea ce susține Roger Bacon în aceeași epocă, chiar dacă nu ar exista nici un om, propoziția 'Omul este un animal' ar rămâne adevărată.

Argumentul <b> pune în valoare un punct capital pe care mai mulți autori din secolul al XIV-lea îl vor neglija. Fie specia inteligibilă sau sensibilă a unui lucru. Specia există. Lucrul există sau nu există. Dar nici specia inteligibilă, nici chiar imaginabilă sau imaginea „nu reprezintă existența sau non-existența lucrului. Ceea ce reprezintă ele e lucrul însuși la modul absolut". Imaginea lui Socrate sau a lui Hercule pictată pe un perete mi-l reprezintă pe Socrate sau pe Hercule, ea nu mi-i reprezintă ca existând sau neexistând. Așadar, subliniază Matthaeus, dacă portretul lui Socrate l-ar reprezenta doar pe Socrate existând, el ar înceta să-l reprezinte pe Socrate o dată ce a murit; invers, dacă l-ar reprezenta doar pe Socrate neexistând, nu l-ar putea reprezenta viu. Așa cum e, adică existând, „un portret își reprezintă obiectul *în mod indiferent*, fie că e viu sau mort".

Argumentul <c> se sprijină pe capacitatea gândirii de a *face abstracție* de tot ce nu e lucrul însuși. Această putere de abstracție nu mai are nimic de-a face cu inducția abstractivă pe care Aristotel o situa la capătul unui lung proces de eliminări și recuperări imaginare. E un mod de cunoaștere *abstract* din capul locului. E o „operație absolută care nu are nimic de-a face cu existența sau cu non-existența unui lucru, ci se mărginește să conceapă lucrul însuși sau quidditatea sa". Mai degrabă decât de cunoaștere abstractivă care evocă prea mult inducția aristotelică, trebuie să se vorbească prin urmare aici de cunoaștere abstractă, un fel de *reducție fenomenologică* având drept obiect lucrul însuși. După

Matthaeus, e lipsit de sens să vorbim despre intelecția omului ca nefiind *reprezentarea* nici unui om în particular. Modul abstract de cunoaștere nu oferă „reprezentarea acestui om sau a acelui om", ci e o simplă sesizare a lui *om*.

Acest tip de reprezentare nu are nici un existent drept obiect. Când gândirea sesizează *om*, dacă omul în cauză există, „ea îl sesizează într-un mod în care *acest om existent nu este obiectul său*", tocmai pentru că ea face abstracție de existența sa. Dar, invers, dacă omul în cauză nu există, „ea îl sesizează exact în același mod". Pentru Matthaeus „dificultatea nu este mai mare într-un caz decât în celălalt". Cunoașterea abstractă, „operație absolută" a reprezentării pure este, de fapt, principiul oricărei variații formale ; *prin această putere de abstracție*, „gândirea poate diviza și separa lucrurile care sunt unite sau poate compune pe acelea care, fără a fi de necompus, sunt divizate". Reducția eidetică fundamentează variația eidetică.

Intuiția esențelor și teoria conceptului

Pentru a desăvârși teoria *filosofică* a cunoașterii începută prin problema posibilității de a gândi „ceea ce nu este", Matthaeus abordează ultima problemă care îi rămâne de tratat : cea a *obiectivității* unei gândiri orientate spre un non-existent.

Reluând formula aristotelică a gândirii ca procedând „prin repaus şi oprire", el se întreabă care poate fi obiectul unei gândiri a non-existentului dacă gândirea „nu se poate fixa nici opri într-un lucru" – în condițiile în care tocmai 'lucrul' unde ea ar trebui să se oprească *nu este*. Răspunsul său permite să se facă o sinteză a tuturor analizelor precedente. Mai întâi, un obiect contradictoriu nu este un obiect. Ceea ce nu este în *nici un fel* „nu este un obiect pentru gândire și nu poate fi în nici un fel un astfel de obiect". Cu toate acestea, nu trebuie asimilate un particular non-existent și un obiect imposibil, a cărui existență însăși implică o contradicție sau care, ceea ce este același lucru, nu prezintă nici un tip de ființă, oricare ar fi aceasta, inclusiv ființa în potență. Cezar mort nu e un obiect de același tip cu un cerc pătrat. E un posibil non-actual (dar care a fost actual). Dat fiind că ființa actuală nu este înțeleasă ca făcând parte din rațiunea (adică din *λόγοζ*-ul) a „ceea ce nu există dintr-un anumit punct de vedere", ci doar ca „ființa

sa inteligibilă, sesizabilă și reprezentabilă prin gândire", chestiunea referitoare la obiectivitatea gândirii orientate spre non-existent nu este așadar o chestiune contradictorie. Ea pune doar întrebarea dacă „ceea ce nu are ființă actuală" sau „ceea ce nu este un *lucru* oarecare" este și poate fi obiect al gândirii.

Din punct de vedere filosofic, Matthaeus nu ia în considerare decât un singur răspuns, cerut în mod imperios de reformularea tezei avicenniene a indiferenței esenței, iar aceasta este un răspuns evident afirmativ. Punctul decisiv e concluzia pe care o trage: dacă „ceea ce nu are ființă actuală" poate fi obiect al gândirii, nu rezultă de aici paradoxul asumat în epoca modernă de Meinong, atunci când afirmă că „există obiecte (*Gegenstände*) despre care e adevărat să se spună că astfel de obiecte nu există" ; rezultă doar că specia inteligibilă a unei quiddități se vede investită cu o putere de *reprezentare pură*. Când gândirea nu are în ea specia quiddității de om sau a oricărei alte quiddități, „această specie nu îi *prezintă* această quidditate *ca pe un lucru ce este în act*, ea i-l *reprezintă* în mod absolut". După Matthaeus, posibilitatea unei cunoașteri *conceptuale obiective* se întemeiază pe această putere de reprezentare pură, abstractă, a speciei inteligibile, și nu pe percepția sensibilă directă a singularului : „Pornind de la această sesizare simplă, gândirea își formează pentru sine un anumit concept și gândește la modul absolut quidditatea de om sau orice altceva" ; ea nu o face „pornind de la perceperea existenței sau a non-existenței sale".

Puterea reprezentativă a speciei inteligibile a unei quiddități „e suficientă rațiunii de obiect și de obiectivitate", deoarece nu lucrul existent, ci quidditatea constituie obiectul gândirii : „Dacă un lucru nu există, atunci quidditatea lucrurilor, nu lucrurile însele, este și rămâne obiectul gândirii".

DUNS SCOTUS
ȘI CUNOAȘTEREA INTUITIVĂ A SINGULARULUI

La Duns Scotus, reflecțiile lui Henri de Gand și Matthaeus ab Aquasparta ajung la o sinteză ce conferă secolului al XIV-lea o configurație specifică. Geniul lui Scotus constă în aceea că, reluând o parte din problemele lor și din instrumentația lor conceptuală, deplasează ansamblul discuției pe un teren personal și oferă soluții

noi ce își ocupă locul într-un cadru teoretic mai larg. Critica lui Henri de Gand joacă la Scotus același rol jucat de critica lui Scotus la Occam : e un punct de plecare revendicat, o stimulare, o referință majoră. Deci, nu întâmplător tentativa de eliminare a speciilor inteligibile întreprinsă parțial de Henri de Gand a jucat un rol determinant în reflecția ce i-a permis lui Scotus să ajungă la distincția care, în aceeași măsură ca teoria sa despre natura comună, a condiționat toate luările de poziție ulterioare ale nominalismului.

Împotriva lui Henri, căruia îi atribuie teza eliminării complete a speciilor inteligibile, Scotus susține că fantasmele singure nu pot asigura cunoașterea universaliilor. Acest lucru îl conduce la teoria cauzalității concurente parțiale a intelectului și a obiectului percepției. Dar nu e singurul teren pe care se înfruntă cu Henri. Scotus abordează de asemenea problema cunoașterii intelectuale a singularului, mai precis cea a cunoașterii intelectuale sau, cum spune el, „intuitivă" și directă a singularului, rezervată de Henri lui Dumnezeu, îngerilor și sufletelor Preafericiților. Două sunt motivele contradictorii ce se înfruntă pe terenul cunoașterii intelectuale a singularului : unul teologic, celălalt filosofic. Din punct de vedere teologic, poate părea necesar să se postuleze posibilitatea unei cunoașteri intelectuale directe a singularului. Pe de o parte, teologii care definesc viziunea extatică asupra modelului cunoașterii esenței divine de către sufletul separat de corp (adică nu fac o diferență de natură între cunoașterea pe care cei drepți o au despre Dumnezeu în paradis, înainte și după învierea corpului) simt nevoia să afirme posibilitatea cunoașterii intelectuale, deoarece obiectul viziunii extatice (ca, de altfel, acela al viziunii sufletelor separate) este un singular : Dumnezeu. Pe de altă parte, Dumnezeu însuși cunoaște intelectual ; a limita cunoașterea divină la universalii, a-i nega orice cunoaștere intelectuală directă a singularelor este o teză teologic inadmisibilă : în afara faptului că limitează în mod intolerabil atotputernicia divină, ea face imposibilă orice răsplătire a meritelor și distruge însuși principiul moralei.

În schimb, din punct de vedere filosofic, cunoașterea intelectuală directă a singularului pare a fi exclusă de Aristotel, pentru care „senzația se referă la universal".

În fața acestei alternative, Scotus revine asupra tezei lui Henri de Gand, acordând intelectului preafericit cunoașterea intelectuală

a singularului și caută mijlocul de a-l extinde la intelectul omului în viața aceasta. Astfel, tentativa sa îl conduce spre distingerea a două feluri de cunoaștere intelectuală, una ce se exercită asupra universaliilor, cealaltă, pe care o numește „intuitivă", asupra singularelor.

Distincțiile formale : natură, existență, singularitate

După Scotus, intelectul are capacitatea de a distinge formal în lucrurile individuale. Ceea ce e distins formal în orice lucru (dar nu este, numai din această cauză, cunoscut în mod necesar aici, pe pământ) e <a> natura sa, <b> existența sa, <c> singularitatea sa. Această distincție e valabilă pentru lucrul ca obiect al cunoașterii, ea nu e reală *ex parte rei* (în sfera realității extramentale), dar e reală în intelect. Ea atrage după sine o complicare a doctrinei cauzelor concurente parțiale ale intelecției. De fapt, chiar dacă de fiecare dată *un* lucru este cel care, cu concursul intelectului, provoacă *o* cunoaștere, fiecare dintre aspectele distinse formal în el e cunoscut sau trebuie să fie cunoscut în mod distinct. Scotus reia aici, în parte, anumite elemente ale teoriei cunoașterii intelectuale abstractive puse la punct, pe urmele lui Avicenna, de Matthaeus ab Aquasparta. Tabloul cunoașterii formale după Scotus poate fi descris astfel :

<a> Natura lucrului e cunoscută prin aceea ce el numește când 'intelecție quiddditativă' când – și terminologia este cea care ne interesează aici – 'cunoaștere abstractivă' sau 'non intuitivă'.

<b> Existența trebuie să poată fi cunoscută printr-o cunoaștere intelectuală intuitivă (asupra acestui punct Scotus invocă o nouă rațiune teologică : în actul de viziune extatică, Dumnezeu, care este singular, trebuie nu doar să fie perceput, ci perceput imperativ *ca existând*, în caz contrar beatitudinea ar putea fi cauzată de un obiect ce nu există)[205] : problema este așadar de a ști dacă omul are aici, pe pământ, o astfel de cunoaștere.

<c> Singularitatea trebuie să poată fi cunoscută printr-o cunoaștere intelectuală intuitivă : problema de a ști dacă omul are aici, pe pământ, o astfel de cunoaștere nu se pune, deoarece e evident că nimeni nu poate identifica direct două obiecte identice care au fost intervertite fără știrea sa.

---

[205] Duns Scotus, *Quodlibet*, XIII, § 8.

Deoarece, pentru *homo viator*, problema cunoașterii formalității diferențiale se pune doar la nivelul lui <b> – nivelul <a> fiind non-problematic, iar nivelul <c> imposibil –, e necesară o teorie coerentă a cunoașterii intelectuale prin articularea sistematică a lui <b> cu <a>.

Pentru a gândi această relație, Scotus folosește modelul cunoașterii sensibile.

Există două moduri de a simți : <1> primul „atinge un obiect în existența sa proprie și actuală“ (*aceasta e senzația unui lucru*) ; <2> cel de al doilea „nu atinge obiectul existent în sine, fie <2.1> pentru că acest obiect nu există, fie <2.2> deoarece cunoașterea nu este o cunoaștere a obiectului existând actual“ (se poate avea imaginea unei culori atât atunci când ea există, cât și atunci când nu există). După modelul modului dublu al cunoașterii sensibile, se poate postula un mod dublu al cunoașterii intelectuale a obiectelor simple (adică obiectele primei operații a intelectului, în opoziție cu propozițiile și silogismele) : primul e cunoașterea abstractivă sau, mai bine zis, abstractă, așa cum a definit-o Matthaeus ab Aquasparta. După Scotus, această cunoaștere e indiferentă față de existență sau non-existență, față de prezența sau non-prezența obiectului. A doua e intuitivă, ea este chiar cunoaștere precisă, adică „limitată la“, „exclusiv despre“ obiectul „prezent ca prezent și existent ca existent“[206].

Memorie, amintire și cunoaștere intuitivă

Deși numeroase pasaje lasă să se înțeleagă faptul că Scotus atribuie cunoașterea intuitivă a singularului doar intelectului angelic și Preafericiților, subliniind totodată că această cunoaștere face parte dintre potențele naturale ale intelectului, alte pasaje, mai puțin numeroase, e adevărat, dar care vor avea o influență considerabilă, dovedesc că el o admite în om *pro statu isto* (în „starea prezentă“ a omului, consecință a păcatului lui Adam). Principalul argument pentru a forma măcar ipoteza este că „ceea ce e posibil pentru simțuri trebuie să fie posibil și pentru intelect“, „deoarece o facultate mai desăvârșită, mai înaltă trebuie să cunoască despre un lucru tot atât cât cunoaște o facultate inferioară“[207]. Pe această bază, Scotus

[206] Cf. Duns Scotus, *Quodlibet* VI.§ 7–8.
[207] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio* IV, dist. 45, *quaest.* 3, §17.

arată <a> că intelectul poate „cunoaște intuitiv ceea ce cunosc simțurile" și <b> că el cunoaște de asemenea senzațiile (*sensationes*). Cele două teze sunt dovedite de faptul că „intelectul cunoaște propoziții contingente adevărate și silogizează pornind de la ele". Or, „adevărul acestor propoziții privește obiectele cunoscute intuitiv, adică în virtutea existenței lor, așa cum sunt cunoscute de către simțuri" (*sub ratione existentiae, sub qua cognoscuntur a sensu*).

Reflecția asupra reminiscenței îi prilejuiește lui Duns Scotus formularea celei mai originale dintre teoriile sale: intuiția intelectuală a singularului. Dar această reminiscență nu este cea a lui Platon. Și, altă ruptură puternică și simbolică, ea se opune lui Avicenna și negării de către acesta a memoriei intelectuale! Pentru istoric, această reminiscență este un roi de simboluri.

Faptul că teoria scotistă a intuiției intelectuale sau cunoașterea intuitivă a singularului este expusă în cadrul unei teorii a memoriei și a reminiscenței are o semnificație teologică și filosofică. Problema filosofică a memoriei intelectuale a fost pusă începând cu Avicenna, care a respins-o, dar ea își are originea la Aristotel care, în *De anima*, explica imposibilitatea „amintirii" după moarte printr-o distincție între cunoașterea intelectuală pură și cunoașterea fantasmelor (cunoaștere pe care Averroes o scosese în evidență sub numele de 'intelect posibil', numele aristotelic al cogitativei în tradiția galenică). Problema teologică era abordată încă din secolul al XIII-lea și avea o importanță crescândă în definirea teologică a identității personale, esențială pentru problematica viziunii preafericite, a cunoașterii sufletelor separate și a răsplătirii actelor. Se expunea astfel aici un loc strategic al problematicii aristotelismului. Cunoașterea intuitivă a singularului nu era doar o problemă de epistemologie limitată la cadrul *Analiticii secunde*, II, 19, era o problemă capitală pentru teoria sufletului și pentru psihologie.

Tocmai pentru a rezolva problema memoriei intelectuale a făcut Scotus să progreseze distincția între cunoașterea intelectuală a generalului și cunoașterea sensibilă a singularului, fundamentând pe baze noi distincția între cunoașterea abstractivă și cunoașterea numită „intuitivă". Dificultatea poziției lui Scotus – faptul că nu se ajunge la teoria sa despre cunoaștere decât pornind de la teza sa asupra memoriei – este expresia unei dificultăți în sine, care vrea ca natura cunoașterii intelectuale să nu fie pe deplin lizibilă decât în cadrul condițiilor de posibilitate ale unei teorii complete a memoriei și a amintirii. Descoperirea centrală a lui Scotus este

aceea că spiritul uman are posibilitatea de a-și aminti în același timp propriile acte și actele simțurilor, și că acest lucru implică existența posibilității de a-și cunoaște propriile acte și pe acelea ale simțurilor.

Cunoașterea intelectuală ne dă cunoașterea naturilor, cea a singularității e inaccesibilă în această viață, cea a existenței în această viață nu se poate limita la simțuri : ea trebuie să fie accesibilă intelectului, în caz contrar cunoașterea adevărurilor contingente nu ar putea fi menținută. Întrebarea este, așadar, următoarea : cum poate cunoaște intelectul aici, pe pământ, existența singularului, nefiind direct afectat de el? Răspunsul dat de teoria memoriei este : intelectul cunoaște intuitiv actele simțurilor, deoarece, în caz contrar (argument teologic), nu doar sufletele separate nu și-ar putea aminti actele sensibile înfăptuite aici, pe pământ, dar (argument filosofic) nimeni nu ar putea cunoaște aici, pe pământ, actele sensibile de care își amintește. Or, dacă intelectul cunoaște intuitiv actele sensibile pe care le-a înfăptuit, el trebuie să cunoască, tot intuitiv, lucrurile singulare asupra cărora se exercită aceste acte.

Astfel, argumentul lui Scotus în favoarea cunoașterii intuitive a singularului e recursiv : dat fiind *faptul de experiență* pe care ni-l amintim despre actele de cunoaștere trecute și faptul că, pentru a ne aminti de un act trecut, e necesar să admitem o specie distinctă de specia prin care spiritul cunoaște lucrurile, e necesar să admitem o capacitate intuitivă de a cunoaște, deoarece numai ea poate furniza specia necesară amintirii. Distincția între actul de a cunoaște un lucru și amintirea acestui act îi impune lui Scotus distincția înte două tipuri de obiecte implicate în analiza amintirii : obiectul așa-zis îndepărtat și obiectul așa-zis apropiat.

Pentru a înțelege bine importanța inovației scotiste, trebuie luat cazul cel mai dificil, acela al memoriei intelectuale a unui act de cunoaștere având drept obiect o quidditate. Să presupunem situația tipic avicenniană a unei învățături intelectuale. Într-un moment t, un individ a învață quidditatea unui triunghi, respectiv faptul că orice triunghi are în mod necesar trei laturi. Acest act de cunoaștere e un act de cunoaștere abstractivă, indiferent față de existența prezentă. Teza lui Scotus este că, în orice moment anterior lui t^{+n}, a are posibilitatea de a-și aminti de acest act de învățare. Amintirea actului de învățare nu e faptul de a reaminti spiritului conținutul definiției, adică faptul că orice triunghi are în mod necesar trei laturi. Amintirea actului de învățare readuce

în minte actul de cunoaștere abstractivă prin care s-a sesizat faptul că orice triunghi are în mod necesar trei laturi. Deci, obiectul îndepărtat trebuie deosebit de amintire : quidditatea însăși (exprimată într-un enunț netemporalizat de tipul 'Orice triunghi are în mod necesar trei laturi'), care nu aparține trecutului, și obiectul proxim al amintirii : actul de cunoaștere intelectuală care, în *t*, s-a referit la obiectul îndepărtat ce aparține trecutului. Argumentul lui Scotus este că, pentru a-și aminti actul său de învățare trecut, *a* trebuie să fi cunoscut intuitiv acest act de învățare, căci ceea ce e readus în mintea lui *a* prin intermediul speciei inteligibile corespunzătoare intuiției obiectului proxim al amintirii este tocmai intuiția pe care *a* a avut-o în *t* de a săvârși un act de cunoaștere abstractivă a quidditătii triunghiului. Astfel, amintirea pretinde o specie inteligibilă și un act de cunoaștere intuitivă a actului de cunoaștere abstractivă. Diferența între procesul amintirii în cazul sufletului de pe pământ și al sufletului separat este că, în starea prezentă, actul de învățare a lui *a* nu a putut fi efectuat fără prezența unei imagini sensibile (*φάντασμα*) deoarece orice act de cunoaștere, chiar abstractivă, reclamă prezența unei fantasme. La fel, amintirea de a-l fi înfăptuit reclamă aici, pe pământ, prezența unei imagini sensibile, un stimul extern, un proces imaginar oarecare, adică tocmai ceea ce trebuie regăsit pentru ca amintirea cunoașterii intuitive pe care *a* o avea despre operația sa în *t* să poată fi reactivată. Altfel, ceea ce ar fi prezent spiritului ar fi simplul fapt că orice triunghi are trei laturi, nu faptul că în *t*, în anumite circumstanțe precise, *a* a învățat, în asociație cu una sau mai multe imagini, că orice triunghi are trei laturi : ceea ce ar reveni nu ar fi obiectul proxim al amintirii, ci obiectul său îndepărtat – ceea ce înseamnă că nu ar fi vorba de amintirea actului săvârșit de *a* în *t*, ci de simpla cunoaștere obișnuită a obiectului care a fost însușit în *t*.

Pentru ca amintirea intelectuală a unui act de cunoaștere abstractivă să existe, trebuie îndeplinite așadar două condiții : <1> este necesar ca în *t*, adică în momentul când *a* învață că orice triunghi are trei laturi, să se imprime în spiritul său o specie inteligibilă a cunoașterii intuitive pe care o are despre actul de învățare pe cale de a fi înfăptuit, specie distinctă de specia imprimată de către obiectul actului pe cale de a fi înfăptuit, sau, în formularea lui Scotus : (ceea ce va fi) obiectul proxim al amintirii se imprimă în spirit ca „prezent și în act" prin intemediul unei specii inteligibile, distinctă de cea prin care faptul cunoscut

(de exemplu quidditatea triunghiului), adică (ceea ce va fi) obiectul îndepărtat al amintirii, se imprimă în suflet ; <2> este necesar ca o fantasmă să permită spiritului să reactiveze prin specia inteligibilă actul de cunoaștere intuitivă a actului de cunoaștere abstractivă, pe care se poate să-l fi uitat – această fantasmă este aceea ce va permite speciei inteligibile imprimate într-un mod de neșters să fie regăsită chiar atunci când a fost uitată, grație unui proces de *recolectare* sau reminiscență activă. Acest *phantasma* are statut de cauză ocazională, e un stimul exterior (de exemplu imaginea sensibilă a locului unde s-a efectuat învățarea sau cea a profesorului care a condus-o) ce se poate produce de la sine (dacă *a* se regăsește în aceeași situație) sau poate fi căutat în memoria sensibilă (dacă încearcă s-o regăsească prin imaginație). Astfel, fantasma este termenul mediu de care are nevoie spiritul aici, pe pământ, pentru a ajunge la specia inteligibilă, la urma mnezică inteligibilă pe care nu o poate regăsi în memoria intelectuală, ținând cont de faptul că aici, pe pământ, intelectul e aservit cunoașterii sensibile prin imagini.

Există așadar o cunoaștere directă, intuitivă, de către intelect aici, pe pământ, a actelor sale de cunoaștere, fie că această cunoaștere e abstractivă, adică intelectuală și orientată spre naturile lucrurilor singulare independent de existența lor, fie că este intuitivă, adică sensibilă și orientată spre lucrurile singulare ca prezente și existente. Această cunoaștere intuitivă a actelor este condiția reminiscenței și ea este descoperită și fundamentată filosofic de analiza condițiilor de posibilitate a amintirii, grație distincției între obiect apropiat și obiect îndepărtat. Această reîntoarcere indirectă nu implică postularea de către filosof a cunoașterii intuitive a actelor drept o cerință indispensabilă : deși e afirmată de filosof, ea trebuie să facă parte din experiența comună. E o deducție transcedentală a cunoașterii intuitive. Dar modul în care e dedusă filosofic nu înseamnă că ea nu face parte din condițiile de posibilitate ale experienței. Se poate astfel afirma că, pentru Scotus, există cunoaștere intuitivă a singularului : directă în privința actului asupra căruia se exercită ; indirectă în privința obiectului asupra căruia se exercită acest act fie el abstractiv (intelectual) sau intuitiv (sensibil).

Teoria cunoașterii intuitive a singularului constituie, prin urmare, o schimbare de paradigmă. Ea nu repune în discuție teoria universaliilor privită din unghiul problematicii naturii comune. Dar o completează și o remodelează în mod decisiv,

tulburând economia discursului aristotelic cu privire la legătura dintre sesizarea universalului și percepție. Ea conferă un nou statut modelului „opririi în suflet a lucrurilor nediferențiate după specie", deoarece nu numai că lasă intactă teza potrivit căreia, de îndată ce un lucru nediferențiat după specie se oprește în suflet, „ne aflăm în prezența unei prime noțiuni universale" și traducerea acestei teze în termeni de prezentare a naturii comune în fantasmă, ci oferă mijlocul de a dezvolta o teorie a percepției mergând dincolo de ceea ce articulase Aristotel. Afirmând că senzația se referă la „om și nu la omul Callias", Aristotel se mulțumea să răstoarne teza lui Antistene care afirma : „Văd calul, nu cabalinitatea". Prin teoria sa despre cunoașterea intuitivă a actelor de cunoaștere abstractivă, Scotus explică în același timp cum văd cabalinitatea, cum văd calul și cum văd că văd atât cabalinitatea cât și calul. Teoria universaliilor și teoria percepției sunt articulate într-o singură teorie a actelor de cunoaștere.

Universalul după Duns Scotus

În opoziție cu ceea ce se spune, originalitatea lui Duns Scotus nu rezidă în faptul că distinge natura comună de universal. Această distincție era impusă de teoria avicenniană a esenței, iar Toma însuși o formulase ca atare. Inovația lui Scotus constă în concepția sa despre natura comună și în concepția sa cu privire la universal, precum și, pornind de aici, în analiza relației dintre ele. Locul lui Duns Scotus ca scotist instituțional – în sensul în care limbajul bursier vorbește de investitori instituționali – echivalează cu *a ocupa* locul realismului extrem față de nominalismul occamist și are drept principală justificare doar slujirea hagiografiei tomiste : e vorba de a scoate mai bine în evidență, prin comparație, realismul *moderat* al lui Toma și de a-l feri de riscurile bărbieritului nemilos promis tuturor realiștilor de către Venerabilul Egalizator de la Oxford, deturnându-le spre o barbă mai bogată ontologic. Așa cum bine a arătat Olivier Boulnois, e greșit să se spună că Scotus este realist în doctrina sa asupra universaliilor și e insuficient, dacă nu chiar greșit, să se spună că este realist în doctrina sa despre natura comună și conceptualist în teoria sa asupra universalului. Ceea ce vrea să spună Scotus este fără

îndoială ceva mult mai *subtil.* „Natura sa comună" nu este un *lucru* existând în alte lucruri, este o condiție de posibilitate a existenței lucrurilor. A înțelege cum, înainte să fi existat Kant, există Duns Scotus, tot așa cum „înainte să fi existat Abraham, *există* Dumnezeu" înseamnă mai mult decât o încălcare a normelor gramaticale. Trebuie abandonată temporalitatea direcționată a povestirii istorice, care ne împiedică să situăm înainte de Kant o gândire a *condițiilor de posibilitate ale experienței în general.* Scotus nu e un precursor al lui Kant. El *este* într-o altă ἐπιστήμη. Aceasta nu îl împiedică să gândească posibilitatea experienței și să răspundă astfel, în felul său, unei întrebări puse începând cu *Analitica secundă.* Pentru a ajunge la poziția lui Duns Scotus asupra universaliilor, evitându-i în același timp pe Toma și pe Kant, trebuie înțeleasă la justa ei valoare dubla sa exigență și examinat modul în care Scotus o urmează în linie dreaptă, trebuie înțeles de ce și cum poziția scotistă presupune în același timp că universalul predicabil este un simplu concept iar comunitatea în lucruri are un fundament real.

TEORIA SCOTISTĂ A NATURII COMUNE

Teoria scotistă a lui *natura communis* este o dezvoltare și o deplasare a teoriei avicenniene a esenței în identitatea sa eidetică pură. Punctul de plecare a lui Scotus este distincția avicenniană între natura neutră (luată ca atare : nici comună, nici singulară) și ceea ce îi revine prin accident – comunitatea, în gândire ; singularitatea, în lucrurile sensibile. Așa cum s-a văzut, teoria avicenniană a esenței neutre nu e platoniciană – ea nu spune că esența există în sine în afara indivizilor, ci doar că ea nu este *în esență* nimic din ceea ce i se poate atribui : comunitate sau proprietate, multiplicitate sau unitate, existentă în afara sufletului sau existentă în suflet. Acestea fiind spuse, ea cuplează singularitatea (sau proprietatea) cu existența în afara sufletului și comunitatea cu existența în suflet. Scotus respinge această cuplare : „Raportul comunității și singularității cu natura nu este același cu acela pe care îl au cu ea ființa în intelect și ființa adevărată în afara sufletului"[208]. Dacă aceste două raporturi cu *natura* nu se

[208] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio*, II, *dist.* 3, § 12.

suprapun, aceasta se datorează faptului că comunitatea nu este o proprietate ce revine naturii datorită gândirii, ci o proprietate care, nu mai puțin decât singularitatea, „îi este proprie naturii în afara intelectului" : singura diferență este că comunitatea se potrivește *de la sine* acestei naturi, în timp ce „singularitatea îi e proprie dintr-un *aliquid* în lucrul care o contrage" și face ca ea să devină proprie acestui lucru singular. Pe de altă parte, Scotus transpune în comunitatea astfel înțeleasă definiția atribuită de Avicenna „universalului folosit în logică" : „non-imposibilitatea intrinsecă de a fi predicat despre mai multe lucruri". Dacă comunitatea în lucru nu este universalitatea în suflet, atunci comunitatea naturii trebuie gândită din punct de vedere al lucrului. Această comunitate trebuie gândită în termeni de *esse in*, nu de *dici de*. Comunul despre care vorbește Duns Scotus și care nu e universalul, nu este deci „comun în sensul în care el ar fi predicabil daspre mai multe (*predicabile de multis*), ci în sensul în care nu îi repugnă să fie într-un alt (subiect) decât cel în care este"[209].

Dacă comunul nu este universalul, este prin urmare greșit să se spună că Scotus profesează realismul universaliilor. Dimpotrivă, el respinge „opinia extremă ce susține ferm că universalul este în lucru". Această opinie nu este cea a lui Petrus Hispanus, cum au sugerat unii. E pur și simplu o eroare pe care Aristotel o denunța deja în critica sa asupra platonismului și o respingea afirmând că nici un universal nu poate fi *οὐσία* a ceva. Pentru Scotus, comunitatea se potrivește naturii prin ea însăși, dar nu la fel se întâmplă cu universalitatea. Natura este comună în sine, ea nu este universală în sine. Nu există, prin urmare, o problemă a comunității : „Ceea ce trebuie căutat e cauza universalității, nu o cauză a comunității alta decât natura însăși".

Cu alte cuvinte, când Avicenna afirmă că esența nu este „nici una, nici multiplă", el are în vedere doar „unitatea și multiplicitatea numerică", iar când spune că ea nu este „nici universală, nici particulară", are în vedere doar universalitatea care este „proprie obiectului intelectului" (*Ordinatio*, II, *dist.* 3, § 30). Ceea ce înseamnă : <a> că există o unitate reală dar și numerică în lucruri și <b> că universalitatea în intelect nu este comunitatea în lucru.

---

209 Cf. Duns Scotus, *Ordinatio*, II, *dist.* 3, § 39

> Conform unității ce îi e proprie naturii ca natură, aceasta e indiferentă față de unitatea individuală, singulară ; în sine, ea nu este așadar una prin această unitate, adică prin unitatea de singularitate. În *Matafizica*, V, Avicenna ne arată cum putem înțelege aceasta, atunci când afirmă : „cabalinitatea e doar cabalinitate, iar prin ea însăși nu e nici una, nici mai multe, nici universală, nici particulară". Iată cum terbuie înțeleasă această frază : cabalinitatea nu este în sine una *prin unitatea numerică*, nici multiplă *prin pluralitatea* opusă acestei unități, nici universală *în act* – așa cum poate fi universalul produs de intelect, nu ca obiect al intelectului –, nici particulară *în sine* – într-adevăr, chiar dacă această natură nu există niciodată în mod real fără indivizi (a căror natură este), ea nu este prin ea însăși unul dintre acești indivizi și este în mod natural anterioară tuturor. Și tocmai considerată potrivit acestei anteriorități naturale este natura ceva esențial, este obiectul intelectului, este prin sine, considerată ca atare de metafizician, și este ceea ce exprimă o definiție[210].

Punctul <a> este expus clar în *Ordinatio* : „Există un fel de unitate reală în lucru, fără nici o operație a intelectului, o unitate mai mică decât unitatea numerică sau decât unitatea naturii luată după sine"[211]. Potrivit *Întrebărilor foarte subtile asupra Metafizicii*, propozițiile prin sine din primul mod sunt adevărate în funcție de quidditatea astfel interpretată : „căci tot ce este predicat despre quidditatea unui lucru după primul mod al predicației prin sine" (adică al predicației esențiale în care definiția sau o parte a definiției e predicată despre definit) „e cuprins în mod esențial în ea", „în însăși măsura în care quidditatea e separată de indivizii ce îi sunt în mod natural posteriori". Deci punctul <a> este crucial pentru metafizică. Scotus se ocupă de el în mod deosebit.

ÎMPOTRIVA REDUCERII UNITĂȚII REALE LA UNITATEA NUMERICĂ

În *Quaestiones subtilissimae*, redactată către 1295, Scotus respinge două din tezele ce vor deveni centrale la nominaliștii din secolul al XIV-lea : <1> nu poate fi concepută altă unitate decât cea a

---

[210] *Ibid.*: trad. A. De Libera, în B. Morichère (ed.), *op. cit.*, p. 264–265.
[211] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio*, II, *dist.* 3, § 30.

lucrului singular ; <2> nu există altă diferență reală decât diferența numerică. Metoda sa de argumentare e tehnica logică a „distrugerii consecventului". Ea constă în a postula teza de respins sub formă de inferență : „Dacă realitatea n-ar fi alcătuită decât din lucruri singulare (premisă sau „antecedent"), n-ar exista altă unitate reală decât unitatea numerică proprie singularului (consecvent)", apoi în a arăta că acest „consecvent" este fals, la fel și antecedentul însuși, întrucât falsul nu decurge din adevăr. Falsitatea consecventului e dovedită prin șase argumente ce enunță indirect miezul poziției scotiste. Cel mai important este primul dintre ele.

<a1> Dacă orice diferență reală ar fi o diferență numerică, toate lucrurile ar fi „în mod egal diferite unele de altele". Acest *ex aequo generalizat* al diferenței ar echivala cu a afirma că intelectul nu are mai multe rațiuni de a abstrage conceptul de alb din două obiecte albe mai degrabă decât dintr-un obiect alb și un obiect negru". Consecință absurdă, dar care pare implicată inevitabil atunci când se susține, așa cum vor face de altfel occamiștii, că „doar prin ele însele" două lucruri din aceeași specie, *a* și *b*, concordă, iar două lucruri de specie diferită, *a* și *c*, nu concordă : „prin ele însele", adică prin unitatea numerică datorită căreia *a* este unul în el însuși. Așa cum vor sublinia discipolii lui Scotus, teza denunțată în *Quaestiones* conține două afirmații : <i> prin el însuși, adică prin unitatea numerică ce îl face să fie unul în el însuși, *a* concordă atât cu *b* cât și cu *c* și invers (altfel spus, ca singularitate, fiecare singularitate concordă cu o altă singularitate) ; deci, <ii> prin ele însele, adică prin unitatea numerică ce le face să fie în ele însele unul, *a* și *b* nu concordă mai mult decât *a* și *c*.

Egalitatea absurdă a diferenței reale, simplă urmare logică a reducerii oricărei diferențe reale la o diferență numerică, e demonstrată de Scotus în conformitate cu o secvență argumentativă clasică din comentariile grecești la primul capitol al *Categoriilor*, care permite să se afirme că *toate omonimele ca omonime sunt sinonime* (a se vedea textul în chenar).

Fie că este sau nu este ieșit direct din universul neoplatonician, resortul argumentării scotiste e, cel puțin, un principiu formalizat în *sophismata* : e vorba de afirmația că niște lucruri ce diferă între ele concordă chiar prin aceea că diferă (*Aliqua differentia in eo quod differentia sunt convenientia sunt*, după formula din *Anonymus Liberanus*, ms. Paris, Nat. lat. 16135).

Dacă orice diferență reală e pur numerică, diferența numerică e cauza exactă a diferenței reale. Dar tot ce participă în esență la cauza exactă a unui anumit efect participă de asemenea (adică *ex aequo*, la egalitate) la acest efect. Or, toate lucrurile ce diferă real participă în egală măsură la ceva, adică la faptul însuși de a fi diferite numeric, deoarece toate lucrurile ce diferă se deosebesc unele de altele și concordă în ceva. Deci, toate lucrurile ce diferă au o diferență numerică egală. Deci, toate lucrurile ce diferă au o diferență reală egală[212].

Despre sinonimia omonimelor și aporia lui Nicostrat

Deși l-ar fi putut cunoaște din *Comentariul* lui Simplicius la *Categorii*, Scotus pare să fi găsit singur sau să fi luat din literatura medievală a *sophismata* un argument foarte înrudit cu aporia lui Nicostrat, perfecționată de Atticus și constând în a aplica omonimelor definiția sinonimelor. Doar prima parte a acestei aporii ne interesează aici. O putem rezuma în felul următor[213] : conform *Categoriilor*, 1, sinonimele au același nume și aceeași definiție ; or, omonimele au același nume (numele 'omonim') și aceeași definiție din moment ce se poate predica despre orice omonim definiția lui Aristotel : „Ceea ce are același nume și o definiție diferită") ; deci *omonimele sunt sinonime*. Soluția standard a aporiei lui Nicostrat era cea a lui Porfir. Ea consta în a spune că două lucruri pot fi omonime dintr-un punct de vedere și sinonime dintr-un altul. De exemplu : „Mai mulți Ajax, în măsura în care sunt Ajax, sunt omonimi ; ca oameni, sunt sinonimi". Altfel spus : „Mai mulți Ajax, în măsura în care sunt omonimi, sunt sinonimi ; în măsura în care sunt Ajax, sunt omonimi". O altă soluție, menționată de Philopon, susținea că nu e posibil ca omonimele să fie numite sinonime deoarece „omonimele nu au proprietatea fundamentală a sinonimelor, adică faptul că numele și definiția sunt predicate despre sinonime luate atât împreună cât și separat" (de exemplu 'animal' e predicat despre Socrate și despre cal, luați atât împreună cât și separat). „Pe când, dacă pretindem a considera 'omonim' drept un predicat sinonim, o realitate nu poate fi numită omonimă decât *în raport cu o alta*."

[212] Duns Scotus, *Quaestiones*..., VII, 18, § 1 ; trad. A. de Libera, *in* B. Morichère (ed.), op. cit., p. 265–266.

[213] Cf. C. Luna, „Commentaire", *in* Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, trad. comentată sub direcția lui I. Hadot, fasc. III, *Préambule aux Catégories*, trad. Ph. Hoffmann, coment. C. Luna („Philosophia Antiqua" LI/III), Leyda–New York–Copenhaga–Köln, 1990, p. 79–82.

Surprindem aici pe viu ceea ce îl separă pe Duns Scotus de nominalismul occamist : pentru un nominalist, e fals să se spună că „toate lucrurile ce diferă în mod real *participă* în mod egal la ceva, respectiv la faptul însuşi de a fi diferite numeric". Vocabularul scotist arată că paralela între <a1> şi reflecţiile comentatorilor greci ai Categoriilor nu e rodul întâmplării ; e semnul unei structuri sau al unei scheme de gândire recurente, neoplatoniciană mai degrabă decât platoniciană (deoarece, în ea, conceptualitatea lui Platon se exercită întotdeauna asupra unei materii aristotelice : participarea). Dacă există un platonism transversal ce se regăseşte în orice formă de realism, fie adevărat, fie invocat de istoriografie, acest platonism – un instrument, fără îndoială – sfârşeşte prin a recrea un univers în acelaşi timp platonician şi, în cazul lui Scotus, creştin, în care tocmai datorită *finitudinii* fiinţei lor create, două lucruri nu pot găsi în ele însele raţiunea comună a unităţii şi a diferenţei lor. Scotus adaugă acestei teme o alta : nu cea a inefabilităţii singularului, pe care unii i-o vor reproşa lui Occam, ci, într-un mod mult mai radical, cea a mutismului său. Cum să se extragă un *λόγοζ* din lucrurile care sunt prin ele însele ceea ce sunt pentru că sunt ... ceea ce sunt? Egalitatea difereţelor reale nu este disoluţia realităţii lumii (există întotdeauna singularele), este disoluţia ideii înseşi de lume : lumea nu este o listă de lucruri unite unele cu altele şi distincte unele de altele *prin ele însele*[214]. Consecinţa ineluctabilă şi, după Scotus, inadmisibilă a ceea ce va proclama nominalismul din secolul al XIV-lea este cea la care ajunge <a1> : „Dacă orice diferenţă reală e o diferenţă numerică, diferenţa între genuri şi specii nu va mai fi decât o simplă distincţie de raţiune".

Celelalte cinci argumente întăresc tematica naturii comune drept *condiţie de posibilitate* : fără ea nu ar mai exista nici conservare a speciilor naturale, nici asemănare *reală* între singularele aceleiaşi specii, nici definiţie a genului ca „metru" al speciilor ce i se subordonează ; nici contrarietate *reală* în interiorul unui gen, nici obiect unitar al senzaţiilor, nici altă senzaţie decât cea a singularului – toate, consecinţe opuse principiilor fundamentale ale aristotelismului (a se vedea textul în chenar).

[214] Despre noţiunea occamistă de „lume", cf. Guillaume d'Occam, *Ordinatio*, I, *dist*. 44, trad. E. Karger, *în* O. Boulnois (ed.), *La Puissance et son ombre. De Pierre Lombard à Luther*, Paris, Aubier, 1994, p. 346–356, în special p. 347 (n.57).

Despre unitatea non-numerică a sensibilului

<a2> : Dacă nu ar exista altă unitate reală decât unitatea numerică, ceea ce se numește astăzi „regularitățile nomologice" nu ar avea nici un temei. În termeni aristotelici, n-ar exista „generare univocă" decât în cazul gândirii. Altfel spus : dacă n-ar exista altă unitate decât cea a singularităților ca singularități, un individ n-ar putea genera în mod real un alt individ de *aceeași natură* cu el. Univocitatea generării și, prin urmare, unitatea și fixitatea speciilor naturale n-ar fi decât un concept fără temei în lucruri.
<a3> : Dacă nu ar exista altă unitate reală decât unitatea numerică, n-ar exista *asemănare reală* între lucrurile singulare, deoarece temeiul și cauza proximă a oricărei asemănări e unitatea – argument care, așa cum remarcă Scotus însuși, permite să se răspundă la obiecția ce s-ar putea aduce înpotriva lui <a2> susținând că între cel ce generează și cel ce e generat nu există unitate, ci doar asemănare : dacă asemănarea reală presupune unitatea reală, nu se poate susține că univocitatea generării este doar întemeiată pe o asemănare.
<a4> : Dacă nu ar exista altă unitate reală decât unitatea numerică, n-ar mai exista unitate susceptibilă de a funcționa ca măsură reală a tuturor speciilor aparținând unui aceluiași gen, deoarece, așa cum bine arată Aristotel[215], unitatea genului nu este o unitate numerică ; <a5> : dacă nu ar exista altă unitate reală decât unitatea numerică, contrarietatea nu ar mai fi o opoziție reală deoarece „termenii primi ai unei contrarietăți nu sunt niște singulare, ci e important ca atât unul cât și celălalt să prezinte ei înșiși o anumită unitate". Altfel spus : contrariile sunt mai întâi niște specii opuse în interiorul aceluiași gen. Dacă numai indivizii au o unitate reală, nu va mai exista opoziție reală între specii.
<a6> : Al șaselea argument se subîmparte în două : <a61> dacă nu ar exista altă unitate reală decât unitatea numerică, „simțul nu ar mai avea obiect unitar, deoarece n-ar mai exista concept sau rațiune univocă a sensibilelor". Altfel spus : sensibilele ar fi în mod radical eterogene, nu s-ar mai percepe un obiect, ci doar fascicule de senzații necoordonate, <a62> mai mult, dacă obiectul simțului ar fi singularul numeric unul, nu s-ar putea simți (deci nici gândi) altceva decât singularul însuși. Altfel spus : n-ar mai exista idei generale, ci doar senzații punctuale.

UNIVERSALITATE ȘI FIINȚĂ INTELIGIBILĂ

Punctul <b> cere câteva precizări. Scotus deosebește natura comună, obiect al metafizicianului, de universal, obiect al

[215] Cf. Aristotel, *Metafizica*, I,1,1052b18–20.

logicianului. Dar, evident, el nu neagă faptul că natura ar avea o iință în intelect. Ceea ce neagă e faptul că „o dată în intelect, ea are dintr-o dată, prin ea însăşi, universalitatea“[216], tot aşa cum are dintr-o dată, prin ea însăşi, comunitatea în afara intelectului. Natura comună are trei moduri de a fi : în sine, unde e *indiferentă* ; în indivizi, unde are o unitate specifică „mai mică“ decât unitatea singulară ; în intelect, unde e universală. Forța analizei lui Scotus constă în faptul că distinge două acte intenționale ce corespund scopurilor metafizicianului şi, respectiv, logicianului, două acte de asemenea complementare, ce se înlănțuie ca atare nu doar în activitatea perceptivă, ci şi în cea cognitivă : intuiția eidetică a naturii comune şi intelecția universalului.

Totodată, aceste două acte presupun faptul că natura comună e întâlnită pentru prima oară în percepție. Există astfel o secvență ce duce de la percepție la sesizarea universalului, trecând prin posibilitatea, neexercitată în mod necesar ca atare, de a explicita eidetic conținutul perceptual. Această secvență e versiunea scotistă a teoriei aristotelice a formării universalului pornind de la senzație şi experiență, teorie expusă în *Metafizica* şi, mai ales, în *Analitica secundă*, II, 19. Putem exprima esențialul despre ea spunând că Scotus tematizează relația dintre abstracție şi percepție în cadrul, propriu ontologiei sale, al unei treceri de la prezentarea naturii comune în senzație la constituirea reflexivă a universalului în intelect. În acest dispozitiv, sesizarea naturii comune în separarea sa eidetică nu e a irmată în mod necesar ca termen mediu, ea joacă mai degrabă rolul lui „eu gândesc“ din psihologia transcedentală a lui Kant : cel, *mutatis mutandis*, al unei „reprezentări care *trebuie să poată însoți* toate reprezentările mele“.

Obiectul simțurilor şi unitatea percepției : unitatea non-numerică a sensibilului

În *Analitica secundă*, II, 19, Aristotel situa chiar la nivelul senzației prima întâlnire a sufletului cu universalul, de vreme ce, după el, „deşi actul de percepție are drept obiect individul“, senzația nu se referă „mai puțin la universal“. Duns Scotus reia

[216] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio*, II, dist. 3, § 33.

această observație din punctul de vedere al diferenței între ființă singulară, natură comună și universal, dându-i o nouă semnificație, precum și o nouă importanță. Trecută prin prisma avicennismului, teza lui Aristotel sugerează trei întebări. Prima este specific aristotelică : obiectul simțurilor este singular, cel al gândirii universal, dar singularitatea sensibilului este ea oare obiectul propriu al simțului? A doua presupune teoria avicenniană a esenței neutre : esența ca esență e „indiferentă față de singular și de universal", însă obiectul simțului, dat într-un individ singular, este el oare singular, universal sau indiferent față de amândouă? A treia e mai specific scotistă și reprezintă o piatră de încercare pentru orice formă de nominalism : care e fundamentul *real* al conceptelor noastre generale abstracte?

Scotus răspunde la toate trei deodată atribuind obiectelor *sensibile* o *unitate reală*, exact cea a naturii comune, distinctă de unitatea numerică a singularului și de universalitatea conceptului pe care o întemeiază. Această unitate e analizată ca fiind însăși condiția de posibilitate a unei vizări sensibile obiective.

Revenind la teoria aristotelică a percepției, Scotus se ocupă în special de reformularea relației dintre intelecția conceptelor în care se exprimă *unitatea* „obiectelor naturale deosebite spontan de percepția noastră" și această percepție însăși. Aristotel arătase că „orice ființă naturală are o esență, obiect al definiției" dar, susținând că aceasta trebuie elaborată prin analiză inductivă, el o încadrase programatic între o percepție ce distinge spontan obiectele – în amonte – și un „act intelectual ireductibil la o constatare empirică" – în aval –, act care sesizează unitatea și *legătura necesară între elementele* definitului. Scotus rearticulează totul în două mari teze :

1. Obiectele simțurilor au o unitate.

1.1. Această unitate nu e cea a unui universal logic definit prin predicabilitatea sa.

1.2. E o unitate reală (cea a naturii comune) care precedă orice act de gândire.

1.3. Această unitate reală e definită prin „ființa în mai multe".

1.4. Unitatea universalului complet reclamă cumularea celor doi factori în gândire.

> Unitatea obiectului simțului nu este unitatea universală în act, este ceva ca unul dintr-o unitate anterioară, adică reală, care face intelectul

să producă ceva comun, abstras din cutare sau cutare singular și care ține de o aceeași specie mai degrabă decât de specii diferite – altfel universalul nu ar fi decât o ficțiune. De fapt, în afara oricărei gândiri, cutare alb se potrivește mai bine cu un alt alb decât cu un obiect aparținând unui alt gen. De aceea eu spun că această unitate reală care precede actul de gândire e ceva ca unul *în mai multe lucruri* și nu *spus despre mai multe*, căci ea devine un *spus despre mai multe* prin gândire – și numai atunci ea este un universal, nu înainte ; căci, după Aristotel, pentru ca universalul să existe, sunt necesare ambele condiții[217].

2. Actele de senzație țin de facultatea senzorială.
2.1. Un act de senzație este făcut asupra unui singular.
2.1.1. Obiectul prim al actului de senzație nu este singularul.
2.1.2. Obiectul prim al actului de senzație e unitatea ce există în singular.
2.1.3. Această unitate e „universală", în sensul de *unitate reală* (natură comună) care întemeiază universalitatea propriu-zisă sau predicabilitatea.
2.1.4. Actul de senzație care se face asupra unui singular își vizează obiectul prim exclusiv din unghiul singularității.
2.2. Mai multe acte de senzație se fac asupra mai multor singulare.
2.2.1. Mai multe acte de senzație dau naștere la percepția unui comun.
2.2.2. Obiectul percepției unui comun este un universal.

Orice act de senzație se face asupra unui singular, mai multe acte de senzație se fac asupra mai multor singulare, or toate aceste acte aparțin uneia și aceleiași potențe – potența senzitivă ; deci se poate conchide că nici un singular nu este primul obiect al acestei potențe, dar că primul său obiect este ceva ca unul [care este] în mai multe singulare, și care este, într-un anumit fel, universal. Într-adevăr, deși orice act de a simți se face doar asupra singularului, el nu se face asupra singularului ca asupra obiectului său prim. Obiectul său prim este această *unitate* ce există în singular – altfel, obiectul și actul de potență n-ar fi asemănătoare. Totuși, el nu vizează această unitate din punctul de vedere al singularității. În schimb, din mai multe acte de senzație se poate extrage un comun, iar obiectul său este ceea ce se numește universalul[218].

[217] Cf. Duns Scotus, Quaest. metaph. I, quaest. 6, § 5.
[218] Ibid., § 11.

Doctrina lui Scotus asupra unității „universalului în mai multe lucruri", adică asupra unității naturii comune ca obiect prim al senzației, afirmă așadar : <a> că există o unitate reală, fundament al unității genului, ce se adresează simțului ca obiect ; <b> că această unitate nu constituie ea însăși obiectul ; clar, <c> că ceea ce constituie acel obiect e natura, căreia această unitate i se potrivește fără nici o participare a gândirii.

De la precepție la intelecția universalului

Deși afirmă în repetate rânduri că mai multe acte de senzație dau naștere percepției unui comun al cărui obiect este un universal, teza fundamentală a lui Scotus este că o singură persoană sensibilă este de ajuns pentru ca intelectul să poată formula conceptele universale corespunzătoare. Aceasta nu înseamnă că orice concept este întotdeauna format la prima întâlnire, aceasta înseamnă că nimic nu îl împiedică să fie. Astfel, această condiție suficientă explică faptul că percepția nu reîncepe la fiecare întâlnire singulară traseul ce duce de la percepție la concept. Mai mult, cele două teze sunt compatibile, ele sunt chiar complementare : dacă trebuie să existe mai multe percepții de singulare pentru ca să existe percepția unui comun, aceasta înseamnă că pluralitatea percepțiilor e condiția percepției comunului în calitatea sa *de comun*. *Aceasta nu implică o absență a perceperii comunului încă de la prima percepție*, ci doar faptul că nu e perceput *ca atare*. Mai cu seamă atunci când afirmă că o singură percepție e suficientă pentru generarea unui concept, Scotus vrea să spună că, în activitatea sa ideatică, intelectul nu depinde direct și exclusiv de simț. Deci, după Scotus, nu există abstracție inductivă a universalului pornind de la sensibil. Reiterarea experiențelor e mai puțin necesară formării conceptului universal corespunzător unui lucru decât sesizarea raportului ce unește două lucruri între ele : ea „favorizează credința noastră în adevărul raportului ce le unește".

Dovada primului punct : intelectul formează un concept adevărat chiar dacă aceasta e urmarea unei senzații eronate. Dacă văzul sesizează ca alb ceva negru, intelectul concepe cu adevărat albeața și o adevărată albeață, altfel spus : ceea ce concepe el este albeața sau niște albeață, nici mai mult nici mai puțin decât ar face-o dacă simțul ar vedea cu adevărat ceva alb[219]. E vorba de o

teză aristotelică : formarea conceptului de către intelect este o operație naturală infailibilă, chiar dacă senzația care este *ocazia* sa e falsă.

Senzația e necesară pentru a forma conceptele, care nu sunt extrase din experiență. Cunoașterea sensibilă e necesară pentru a forma termenii propozițiilor noastre, e necesară pentru a forma principiile care reglează înlănțuirea propozițiilor, căci ea este *ocazia* lor, și nu pentru a ne face cunoscut adevărul acestor propoziții. Aceasta incumbă doar intelectului : nici chiar o senzație adevărată nu poate fi cunoscută ca adevărată de către simț, deoarece îi lipsește reflecția.

Interpreții lui Aristotel au blocat într-un singur termen, 'universalul experienței', două fenomene distincte : formarea conceptului universal, ceea ce se numește inducția abstractivă, și *raționamentul* inductiv pornind de la experiență. Primul privește gândirea în sensul de a concepe ; al doilea, în sensul de a cunoaște. Distincția între a concepe și a cunoaște e fundamentală. Într-un sens, a concepe și a cunoaște sunt sinonime : a concepe natura unui lucru înseamnă a cunoaște această natură. Dar, într-un al doilea sens, ele nu sunt sinonime : în sensul în care a cunoaște se aplică nu la natura unui lucru, ci la relația sa cu un alt lucru. Inducția abstractivă nu e sursa directă, cauza materială, a formării conceptului universal : ea este cauza sa ocazională, ceea ce traduce principiul aristotelic „un sens mai puțin, o știință mai puțin" (*Anal. post.*, I,18, 81a38–40) care dovedește că ea este cauză și că o singură senzație e suficientă pentru producerea conceptului universal, ceea ce arată că ea e doar cauză *ocazională*.

A spune că nu cunoaștem nimic printr-un act al intelectului fără a fi avut cunoștință de sensibile prin simț, fără a fi fost afectați de sensibile prin intermediul simțului comun și al imaginației (*φαντασία*) înseamnă doar a spune că sensibilul e ocazia inteligibilului. Acest ocazionalism perpetuează platonismul prin mijloace noi. Platon spusese deja că sensibilul e ocazia reminiscenței. Scotus păstrează această teză, abandonând ineismul în favoarea *spontaneității gândirii.* Intelectul formează conceptul cu ocazia senzației, în mod spontan, adică dintr-o dată și pornind de la sine însuși. Pentru ce e nevoie de o senzație? Răspunsul e de același ordin ca la Platon, dar transpus în context creștin.

---

[219] Cf. Duns Scotus, *Quaest. Metaph.*,I, *quaest.*4, § 14.

Decăderea sufletului în corp este cauza faptului că omul are nevoie de sensibil pentru a-și reaminti. Căderea în păcat face ca, în „starea sa prezentă", omul să nu poată forma un concept fără să fie *provocat* de o senzație. Fiind vorba de a cunoaște, e clar de asemenea că ține de intelect să judece actul simțului prin canalul (*per*) cunoașterii primite *ocazional* de la actul senzației – deși senzația nu se judecă pe sine, nici nu își judecă propriul adevăr, nu înseamnă că intelectul depinde de ea în această judecată. El n-ar putea judeca fără ea, căci nu ar fi nimic de judecat, totuși el nu judecă în funcție de ea sau pornind de la ea, ci pornind de la sine însuși și de la propriile-i principii.

Inducția abstractivă și „intuiția intelectuală"

Trebuie să facem deosebirea între inducția abstractivă și raționamentul inductiv, care pornește de la experiență. *Analitica secundă,* II,19, juxtapune două ordine distincte : cel al „noțiunilor nepartajabile și cu adevărat universale" și „principiile prime ale artei și științei". Fraza : „Principiul artei și științei decurge din experiență, adică din universal" e ambiguă ; ea înseamnă fie că principiile sunt extrase din conceptele universale, fie că acestea din urmă sunt ele însele principii, că sunt *luate ca principii*. Rolul inducției este el însuși ambiguu, deoarece Aristotel spune că principiile sunt cunoscute prin inducție, iar câteva rânduri mai jos spune, dimpotrivă, că intuiția este cea care aprehendează principiile.

Scotus înlătură această dublă contradicție. Trebuie să distingem în formulele lui Aristotel :

<a> inducția prin care senzația produce universalul ;

<b> inducția abstractivă prin care sufletul se ridică de la universal la „noțiunile nepartajabile și cu adevărat universale" : categoriile ;

<c> intuiția principiilor în sensul de *habitus* prin care cunoaștem adevărul ; „intuiție" se opune aici demonstrației sau raționamentului (adică silogismului).

La punctul <a> Scotus răspunde că senzația nu produce nimic, că nu e decât o cauză ocazională. Punctul <b> nu este nici el de ordin inductiv, ci se referă la ceea ce s-ar putea numi *deducția* categoriilor. E vorba de o deducție pornind de la genurile

de predicaţie întemeiate pe determinabilitatea conceptului univoc de fiind.

Rămâne punctul <c>. Despre ce e vorba? *Habitus* sunt principii, nu concepte. Întrebarea pusă de Scotus cu privire la <c> este deci următoarea: de unde provin principiile? Un exemplu de principiu e De omni est affirmatio vel negatio vera: „Pentru orice lucru există o afirmaţie sau o negaţie care este adevărată". Acest principiu fundamental al logicii este o propoziţie $(p \vee \sim p)$. De unde scoate intelectul această propoziţie şi de unde ştie că e adevărată? Răspunsul lui Scotus este: de îndată ce intelectul a format cele două concepte de afirmaţie şi de negaţie pornind de la sensibile, el e capabil să formuleze principiul, adică să alăture cei doi termeni, să le aprehendeze conexiunea şi să le „dea asentimentul său". Am putea merge încă şi mai departe şi întreba de unde îşi ia termenii, *i.e.* conceptele de afirmaţie şi de negaţie. Scotus spune că ele sunt formate pornind de la sensibil, nu că sunt sesizate ca sensibile: „Nimeni nu a văzut vreodată cu ochii săi (*per sensum*) afirmaţia (*haec affirmatio*), nici negaţia (*haec negatio*)", adică afirmaţia şi negaţia despre care e vorba în principiu sau, altfel spus, afirmaţia şi negaţia în general. *A fortiori*, nimeni nu a văzut vreodată nici „disjuncţia lor" *(separatio)*. Cunoaşterea sensibilă e necesară formării conceptelor, dar nu adevărului principiului compus pornind de la ele, căci acesta e format spontan de intelect. De altfel, presupunând că se poate percepe prin simţuri disjuncţia celor doi termeni ai principiului, ar rezulta că această cunoaştere experimentală ar fi doar „ocazia cunoaşterii principiului şi nu cauza" cunoaşterii sale, nici cea a adevărului său. Dovada este din nou că, dacă datele sensibile pornind de la care intelectul îşi formează ideile de afirmaţie şi de negaţie ar fi false, principiul formulat cu acea ocazie ar rămâne adevărat[220].

Scotus nu susţine că nu există 'intuiţie intelectuală' a principiilor, expresie vagă, ci doar că, de îndată ce termenii sunt cunoscuţi pornind de la sensibile, intelectul îi compune şi admite propoziţia astfel formulată. Cu alte cuvinte, nici universalul, nici „principiile prime" nu sunt extrase din sensibil prin inducţie. Dacă nici termenii cunoaşterii ştiinţifice, nici principiile nu sunt luate din cunoaşterea sensibilă, raţionamentul inductiv ce porneşte de la experienţa sensibilă nu poate genera în noi o cunoaştere

[220] Cf. Duns Scotus, ibid., § 4–5.

științifică, adică o cunoaștere a lui *pentru ce* (*propter quid*) și nu o simplă cunoaștere a *faptului* (*quia*). Experiența permite constatarea anumitor recurențe, a anumitor conexiuni ; dar ea nu ajunge decât la o cunoaștere probabilă : cunoașterea empirică conchide *prin analogie* (*per simile*) că ceea ce e valabil pentru un singular va fi și pentru mai multe și că ceea ce e valabil pentru un mare număr va fi pentru toți[221]. Adevărata cunoaștere științifică urmează ordinea inversă : nu ordinea inductivă a analogiei, care merge de la particular la universal, ci ordinea deductivă a analizei, care merge de la universal la particular.

SENZAȚIE, INTELECȚIE, INTUIȚIE EIDETICĂ : DOCTRINA INTENȚIILOR

Odată distinsă cunoașterea „principiilor" de cea a „universaliilor", înțelegem mai bine originalitatea doctrinei scotiste. A spune despre conceptele universale că sunt produse de intelect *cu ocazia* a cel puțin unei percepții sensibile și că principiile sunt formate spontan de intelect de îndată ce acesta se află în posesia termenilor sau conceptelor pornind de la care se compun principiile, înseamnă a sublinia spontaneitatea intelectului în raport cu cunoașterea sensibilă. Dar înseamnă totodată a trimite la operații de un ordin diferit : într-un caz, „aprehendarea relațiilor simple" ; în celălalt, compunerea lor. Quidditatea unui lucru, *οὐσία* sa, nu este un concept de același ordin cu cel de *gen* sau de specie. Scotus articulează aceste diferențe sprijinindu-se pe distincția între intențiile prime și secunde, introdusă de Avicenna pentru a marca specificitatea genului logic în raport cu genul natural.

Cele trei accepțiuni ale universalului la Scotus

Universalul poate fi considerat în trei moduri. Într-un prim aspect, <a> 'universal' e luat drept „intenție secundă", adică rațiune de predicabilitate, astfel spus predicabilitatea lui *multis* care face ca un predicabil să poată fi predicat despre o pluritate de obiecte în funcție de relația de rațiune pe care o întreține cu

[221] Cf. Duns Scotus, *Ibid.*, § 6.

ele, relație desemnată concret cu numele de 'universal' și abstract cu numele de 'universalitate'. Într-un al doilea aspect, 'universal' e luat drept ceea ce e denumit pornind de la această intenție, adică drept ceea ce e numit '*un* universal', pentru că i se aplică în mod concrect conceptul de universal și numele concret corespunzător ('universal'). Noțiunea de denominație este aici fundamentală : este numele latin a ceea ce Aristotel numește paronimie, adică desemnarea unui lucru printr-un termen concret, un adjectiv, predicabil despre el. Universalitatea nu e predicabilă *în mod abstract*, cu ajutorul unui substantiv. Nu se poate spune despre un gen că el este 'universalitate'. Se poate doar spune despre el că este 'un universal' sau că este 'universal'. Ceea ce e denumit 'universal', adică acel ceva a cărui universalitate poate fi afirmată concret numind-o 'un universal', este un „lucru de primă intenție", adică o realitate care, contrar intenției secunde, nu e de ordin pur metalingvistic sau metalogic. Această *realitate* poate fi totuși considerată în două moduri. În primul sens <b> e vorba de „subiectul îndepărtat" desemnat paronimic ca universal pornind de la intenția secundă ; în al doilea sens <c>, e vorba de „subiectul său proxim". Universalul în sensul <b> e „natura luată la modul absolut" (*natura absolute sumpta*), care e universală în sensul în care „ea nu este particularizată de la sine" (*ex se non est haec*) și în care, prin urmare, „nu îi repugnă de la sine să fie spusă despre o pluralitate". Universalul în sensul <c> este „universalul complet", ceea ce este „cu adevărat nedeterminat în act", astfel încât constituind un inteligibil numeric unul, să fie totodată predicabil despre fiecare dintre subiectele sale (*dicibile de omni supposito*).

Aceste trei accepțiuni ale 'universalului' permit rezolvarea conflictului dintre conceptualism, pentru care universalul e doar un concept și realism, pentru care universalul există în mod real (*est in re*). Opinia care susține că universalul este „doar în intelect" se aplică universalului în sensul <a> căci, în calitatea sa de intenție secundă, rațiunea de predicabilitate, adică relația universalului cu obiectele, nu privește obiectul ca existând în intelectul ce stabilește acest raport. Opinia care susține că „universalul este în mod real" se aplică universalului în sensul <b>, în măsura în care, acesta fiind luat ca o „natură ce nu e particularizată de la sine", se poate vedea în el, tocmai în acest sens, *ceva universal*. Dar nici una din cele două poziții teoretice, conceptualismul și

realismul, nu spune cu adevărat ce este universalul în sensul de „complet universal" (*universale complete*). Realismul nu postulează universalul complet, pentru că universalul pe care îl are în vedere nu e „suficient de nedeterminat", în sensul în care „nu e opus în mod pozitiv determinării", ci doar „în mod privativ". El nu are indeterminarea pozitivă pe care o posedă doar ceea ce e complet universal. Dar nici conceptualismul nu atinge universalitatea completă" (*completa ratio universalis*), el atinge doar o „intenție posterioară în mod natural rațiunii complete a universalului", adică intenția de „universal" sau de „universalitate". Adevărata universalitate e „indeterminarea considerată drept (*quasi*) contrară", adică indeterminarea pozitivă, contrară *oricărei* determinări, „grație căreia *om* e suficient de nedeterminat pentru ca, printr-o intelecție unică, să fie conceput quidditativ în fiecare om" (*ut unica intellectione conceptum quidditative insit omni*). Or, ceea ce poate fi conceput la modul quidditativ în fiecare om „precedă în mod natural intenția secundă sau universalitatea logică, altfel spus relația de predicabilitate (*habitudo de multis*)" pe care o atinge conceptualismul.

Astfel, problema constă în a explica nu abstracția în sensul clasic al termenului, ci modul în care sufletul ajunge să producă în el un obiect suficient de nedeterminat pentru a fi complet universal, adică susceptibil de a fi conceput quidditativ în toate. Ceea ce relansează Duns Scotus este în același timp natura indiferenței a lui Avicenna și doctrina intelectului a lui Aristotel, dar redistribuind toate cărțile.

Natura comună, intelectul și teoria cauzelor concurente parțiale

Dat fiind că nu există universal separat, adică *lucru* destul de nedeterminat pentru a-i aduce intelectului „universalitatea completă" care e cea a conceptului quidditativ, am putea fi tentați să afirmăm că universalul este dat dinainte în intelect – o soluție de tip platonician. Dar, asemeni lui Avicenna, Scotus refuză atât existența unui „tezaur al formelor" (*Thesaurus intelligibilium*) imanent sufletului uman, cât și ipoteza conexă a reminiscenței. Rămâne doctrina aristotelică, cu distincția între intelectul posibil și intelectul agent extrapolată de comentatorii lui *De anima*, III, 5,

distincție care este admisă în mod curent la sfârșitul secolului al XIII-lea. Dar, renunțând la formele „înnăscute", Scotus nu le reintroduce sub un alt nume în aparatul psihic descris de Aristotel. Într-un cuvânt, intelectul numit „posibil" nu conține dinainte universalul. El este pur receptiv. Însă această receptivitate nu este, ea singură, de ajuns. Astfel, dat fiind că nici un obiect nu e suficient de universal pentru a atinge de la sine universalitatea reală *ex parte rei*, intelectul posibil, a cărui singură funcție este de a primi, nu poate primi obiectul mai nedeterminat decât îi e dat (*non recipit indeterminatius quam obiectivum este factivum*). Prin urmare, dacă intelectul posibil primește universalul „complet universal", el nu datorează acest lucru nici propriei sale naturi, nici obiectului incomplet universal, ci concursului cauzal al naturii de sine nedeterminate și al intelectului agent.

Recursul la intelectul agent e clasic în psihologia aristotelică. Cu toate acestea, Scotus îl integrează într-un ansamblu care nu mai e aristotelic, ansamblu dominat de o nouă concepție despre cauzalitate : cauzalitatea comună a unor cauze parțial concurente. Concursul intelectului agent și al naturii comune sau, cum spune Scotus, intelectul agent „concurând cu natura de sine nedeterminată" este „cauza integrală (*integra*) a producerii obiectului în intelectul posibil conform ființei" obiective și „indeterminării complete" care este aceea „a universalului". Deci acțiunea intelectului agent este *universalizatoare*, ea nu este *abstractivă* în sensul obișnuit al termenului. În psihologia aristotelică, mai exact în interpretarea reținută de numeroși aristotelicieni din secolul al XIII-lea, intelectul agent acționează asupra speciei sensibile pentru a o *dematerializa*, adică a o „despuia" de toate accidentele materiale și, astfel, a o *inteligibiliza*. Reluând un argument al lui Godefrois de Fontaines (*Quodlibet*, V, *quaest.* 10), Scotus respinge această viziune asupra activității intelectului agent : intelectul agent nu poate acționa direct asupra speciei sensibile, fără a „contracta" (așa cum se *contractează o boală*) modul său de a fi „extins și sensibil". Nu se poate așadar explica, cum o făcea Averroes, producerea „formei inteligibile" universale prin abstracția ce „dezgolește" specia de „idolul său sensibil" pentru ca, devenită inteligibilă în act, ea să informeze intelectul posibil – dacă acționează direct asupra lui *species sensibilis* sau a lui *phantasma*, intelectul agent nu va face inteligibilă forma sensibilă, el se va face sensibil pe sine : „Dacă intelectul agent ar interveni

în fantasmele sale, ceea ce ar transmite ar fi *extins*, el ar fi deci incapabil să asigure transferul unui ordin de realitate la un altul, și nu ar fi mai bine proporționat față de intelectul posibil decât fantasma însăși"[222]. Astfel, la Scotus, marca finitudinii spiritului uman își schimbă în întregime natura. În tradiția aristotelică, semnul finitudinii este că doar specia sensibilă, mai exact imaginea (*phantasma*) inteligibilizată de intelectul agent are puterea de a afecta (literalmente de a „pune în mișcare") intelectul posibil, imaginea și, prin ea, lucrul exterior sufletului : după cum spune Averroes, „întreaga noastră cunoaștere își are originea în senzație", *i.e.* gândirea umană e *aservită senzației*. După Scotus, dimpotrivă, intelectul agent acționează direct asupra intelectului posibil în calitate de cauză concurentă, desigur, dar totuși direct. Marca finitudinii se află în necesitatea concursului, necesitate extrinsecă naturii gândirii și a intelectului, ce ține doar de starea de decădere a omului după păcatul lui Adam : necesitate de fapt, nu de drept.

De altfel, specia care concurează cu intelectul agent în producerea universalului complet nu e specia sensibilă a aristotelicilor. E o specie care vehiculează nu „o formă inteligibilă virtuală", ci o natură de sine nedeterminată, acea natură comună, extrapolată, a „esenței indiferente" a lui Avicenna, plasată de Scotus ca bază reală a tuturor judecăților de asemănare și ca principiu al oricărei percepții : acest universal incomplet perceput de simțuri o dată cu particularul și care este virtual la fel de „îndepărtat" de determinare în singularitate și de indeterminare în universal[223].

Rezultatul concursului cauzal al speciei vehiculare a naturii comune și al acțiunii intelectului agent în intelectul posibil dă naștere, așadar, universalului complet : ceea ce Scotus numește conceptul obiectiv al lucrului cunoscut. Se marchează aici o nouă ruptură cu epistemologia aristotelică. Inteligibilul complet produs în intelectul posibil nu e descris pur și simplu ca *formă inteligibilă în act a intelectului posibil*. În termeni riguroși, procesul de cauzalitate concurentă trebuie descris după cum urmează : concursul cauzal al fantasmei și al intelectului agent dă naștere unei specii inteligibile. Dar de îndată ce aceasta este „cauzată

[222] Cf. Duns Scotus, *Ordinatio*, I, *dist.* 3, *quaest.* 6,§ 8.
[223] Cf. Duns Scotus, *Quaest. Metaph.*, VII,quaest.18,§ 8.

formal în intelectul posibil, este cauzat simultan un obiect abstract, nu în mod formal, ci obiectiv". Altfel spus, nu trebuie confundată acțiunea lui *species* vehiculară asupra intelectului posibil, care produce forma inteligibilă a unui lucru (*i.e.* conceptul său formal) cu aceea a intelectului agent, care produce un concept obiectiv al lucrului astfel cunoscut. Intelectul agent produce în intelectul posibil conceptul obiectiv al lucrului al cărei *species* vehiculară imprimă conceptul formal. Desigur, cele două nu pot fi disociate, deoarece există concurs și producere simultană. E vorba mai degrabă de a marca, în conceptul obiectiv, ceea ce provine de la lucrul exterior și ceea ce provine din intelectul însuși. În această delicată joncțiune se realizează la Scotus unirea empiricului și *aprioricului*, în concursul cauzal a doi factori într-un același produs, unul din factori provenind *formal* din lucrul însuși, iar celălalt *tinzând obiectiv spre el* : ceca ce face în principal dintr-un obiect un obiect este faptul că potența tinde spre el, nu că el imprimă în ea o specie. Deși nu pe de-a-ntregul tematizată ca atare, distincția purtătoare a universalului complet este prin urmare cea dintre lucrul exterior și obiect, dintre realitate și obiectivitate : „Ceea ce face în esență din lucru un obiect constă mult mai puțin în acțiunea exercitată de lucru asupra facultății noastre de a cunoaște, cât în actul prin care intelectul nostru pune stăpânire pe el"[224].

Doctrina scotistă a universalului poate fi rezumată astfel : nu trebuie să se confunde <a> actul de senzație și percepția naturii comune în singular, <b> intuiția naturii comune ca natură de sine nedeterminată, <c> sesizarea univesalului complet în ființa sa obiectivă și <d> conceptul metalogic de universal și de universalitate.

Obiect prim al actului de senzație îndreptat asupra singularului (='a') dar sesizat de ea din unghiul singularității, natura comună, în unitatea sa, poate fi sesizată de gândire într-o „intenție primă" (='b'), adică într-un act intențional ce prezintă natura comună în neutralitatea sa, în „separarea sa eidetică"[225], independent de universalitate și de singularitate. De fapt, conceptul care surprinde natura comună ca natură comună nu o sur-

---

[224] Cf. E. Gilson, „Avicenne et le point de départ de Duns Scot", *AHDLMA*, 2(1927), p.181.

[225] Cf. O. Boulnois, „Rélles intentions: nature commune et universaux selon Duns Scot", *Revue de métaphysique et de morale*, 1992/1, p. 25.

prinde ca universală, o surprinde ca esență indiferentă, adică astfel încât să nu existe contradicție cu ceea ce este această natură a ființei într-un alt subiect. Mai mult decât cu privire la intelecția aristotelică a „indivizibilelor" (*ἡ... τῶν ἀδιαιρέτων νόησιζ, De an.*, III, 6, 430a 26) sau la cea a „obiectelor imateriale" (III, 6, 430b 31), se poate vorbi prin urmare aici de o „intuiție a esențelor", căci, după spusele lui Scotus însuși, „intuiția primă" a naturii comune e intuiția lui *natura* „în așa fel încât nici un mod să nu fie coînțeles în același timp cu ea". Această intuiție (='b') nu este totuși reductibilă la percepție (='a') deoarece, în percepție, natura e surprinsă „din unghiul singularității", pe când în intuiția esenței, „modul de intelecție este universalitatea". Totuși, cum intuiția esenței lui *natura* este o intelecție fără cointelecție, „modul de intelecție al naturii este într-adevăr universalitatea, dar acest mod nu este înțeles el însuși" în această intuiție[226]. Deci, intuiția scotistă a esențelor este un mod formal de intelecție a naturii, pe care o surprinde în mod universal, dar nu ca universală.

Universalitatea adevărată e afirmată într-un alt act de cunoaștere care nu mai atinge universalul în „indeterminarea sa privată" (*indeterminatio privata*), ci în „indeterminarea" sa pozitivă, „contrară *oricărei* determinări" (*universalitas contraria*) și permițând conceperea quidditativă a universalului în orice subiect (*in omni*) interesat, universalitate ce „precede în mod natural intenția secundă sau universalitatea logică" (='d'), altfel spus, relația de predicabilitate (*habitudo de multis*) exprimată ca atare de predicatele 'universal' și 'universalitate'. În mod natural, universalul complet este predicabil de asemenea despre orice subiect, în măsura în care poate fi conceput quidditativ în orice subiect. Dar aceasta nu înseamnă totuși că e o intenție secundă. Predicabilitatea sa nu e descriptibilă decât prin mijlocirea unei intenții secunde, adică metalingvistic, în enunțuri ca „om este un universal", adică nu o natură indiferentă multiplicității, ci un predicabil susceptibil de a fi *atribuit* unei multitudini de singulare din *aceeași specie*, din momentul în care e conceput *quidditativ* într-o multiplicitate de singulare. Asta nu înseamnă că universalul complet este o simplă intenție secundă în sensul descris *supra* : conceptul obiectiv de

[226] Cf. Duns Scot, *Ordinatio*, II, dist. 3, § 33.

om nu e intenţia de universalitate (='d'). Indeterminarea contrară e numele scotist al predicabilităţii reale a esenţei ; indeterminarea privativă, numele toleranţei ontologice a esenţei ; universalitatea „logică", conţinutul intenţional corespunzător proprietăţii metalogice a universaliilor, proprietate enunţată concret, prin termenul 'universal', şi abstract, prin termenul 'universalitate'.

Unitatea obiectului sesizată în percepţie pe fondul unei naturi comune, sesizarea acestei naturi în nuditatea sa, ca pură formalitate inteligibilă, apoi sesizarea ei în „fiinţa sa obiectivă" de formă universală predicabilă *în realitate* despre mai multe lucruri reprezintă contramodelul scotist al modelului empirist aristotelic al genezei conceptului din *Metafizica*, A : senzaţie, experienţă a repetiţiei în memorie, concepere a universalului. Acest contramodel devine posibil prin relectura scotistă a noţiunii de intuiţie intelectuală(*νοῦς*, *intellectus*) folosită inopinat de Aristotel la sfârşitul *Analiticii secunde* : datorită ei, Scotus are ideea de a plasa între percepţia sensibilă şi conceptualizarea logică două tipuri de intuiţie a naturii comune, şi anume intuiţia esenţei în indeterminarea sa privativă care o face predicabilă despre mai multe lucruri (*de multis*) şi cea a universalului în indeterminarea sa contrară, care îl face predicabil despre toate subiectele (*de omni*).

Apare astfel limpede ce anume separă doctrinele lui Scotus şi cele ale lui Toma cu privire la cunoaşterea intuitivă, percepţie şi universalii. Adevărata ruptură între secolul al XIII-lea şi al XIV-lea este inaugurată de Scotus încă de la sfârşitul secolului al XIII-lea, şi nu de Occam. E o schimbare în regimul de gândire, de stil, de scriitură, de mod de a interoga, schimbare de problematică de asemenea, pe trama comună. Abordându-l pe Occam, îl părăsim deci mai mult pe Toma decât pe Scotus. Prin multe aspecte ale sale, occamismul este boala, considerată de unii mortală, a scotismului. Din punctul nostru de vedere, e mai degrabă aducerea în stare de criză a noii configuraţii epistemice produse de Scotus. O criză ce îşi are propria logică, pe care o putem prezenta la fel de bine (în aceasta constă, de altfel, specificitatea sa) ca pe o cotitură cognitivistă şi ca pe o cotitură lingvistică.

Occam și nominalismul

Văzută de la distanță, filosofia medievală se împarte în două bande rivale, una, cea a occamiștilor, se folosește de brici, cealaltă, a bărboșilor, își ascultă bărbile crescând. Quine pare să fi spus totul în această privință, atunci când a propus să „se radă barba lui Platon cu briciul lui Occam". Aceasta să fie cauza pentru care antiplatonismul e marca distinctivă a occamismului? Nimic nu e mai puțin sigur. Orizontul teoretic al lui Occam e aristotelismul și filosofia timpului său. Împotriva lor întoarce el armele criticii. Pentru a înțelege sensul revoluției occamiste în revoluția secolului al XIV-lea, trebuie examinate înainte de toate armele și terenul unde le utilizează. Mai degrabă decât să specificăm dinainte caracteristicile „nominalismului lui Occam", îl vom căuta acolo unde el ne așteaptă : în punctul în care dă primul său atac – la Aristotel.

SEMANTICĂ ȘI ONTOLOGIE

Occam e aristotelician, dar aristotelismul său e *redus* din punct de vedere ontologic. Din cele patru feluri de existenți deosebiți prin relațiile „a fi spus despre" și „a fi în" (*Categorii*, 2), el nu reține decât substanțele prime și calitățile lor. Toate calitățile sunt calități individuale : albeața lui Socrate (*i.e.* cea a acestui om), albeața lui Brunel (*i.e.* cea a acestui cal), distincte numeric unele de altele, așa cum sunt „purtătorii" lor. Deci, pentru Occam, toți acești existenți sunt niște singulare. Consecința cea mai importantă a acestei ontologii numită „particularistă" sau „parcimonioasă" este eliminarea entităților care puseseră până atunci cele mai multe probleme filosofilor : <a> „substanțele secunde", adică genurile și speciile, și <b> calitățile comune, cum ar fi albeața înțeleasă ca proprietate reală *împărtășită* de o pluralitate de indivizi.

Substanțele prime sunt constituite din forme și din materii, care sunt părțile lor interne sau esențiale, dar „nu au nici o autonomie față de ele"[227]. Fiecare substanță individuală are forma

---

[227] Cf. Cl. Panaccio, „La philosophie du langage de Guillaume d'Occam", *în* S. Ebbesen (ed.) *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter*, Tübingen, Gunther Verlag, 1995, p. 185. Lucrările lui Panaccio, în care interpretarea lui Occam este, din punct de vedere filosofic, cea mai coerentă și mai sistematică din toată literatura recentă, fundamentează esențialul discuției noastre.

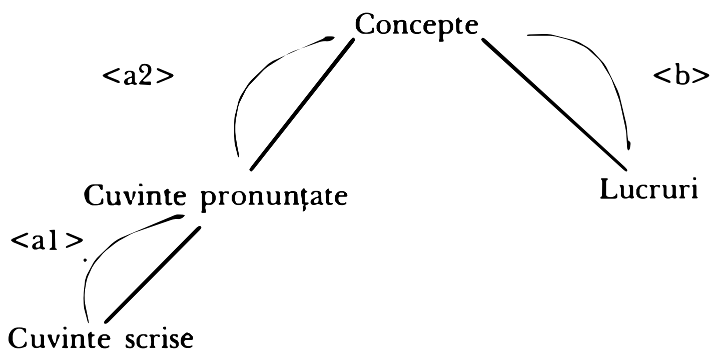
sa individuală (*forma particularis*) și materia sa individuală (*materia particularis*). Nu există nici formă comună pentru două lucruri singulare, nici materie comună pentru două lucruri singulare.

Așadar, după Occam, nu există generalitate în lucruri. Nu există generalitate decât *prin semnificație*. Acest punct de vedere e capital deoarece permite, de unul singur, situarea lui Occam în dezbaterea asupra universaliilor. Totuși, pentru a face acest lucru, trebuie înțeles foarte bine ce este semnul pentru Occam. Un semn e un lucru singular căruia i se întâmplă să *reprezinte* simultan o pluralitate de alte lucruri, fie <a> prin natură, fie <b> prin convenție. Numele comun 'cal' e un semn prin convenție. Pentru orice locutor care îl aude, acest nume reprezintă toți caii singulari. Generalitatea aparține astfel doar numelor comune. În acest sens, se poate spune că Occam e *nominalist*, deoarece e de la sine înțeles că o astfel de doctrină a numelui ca semn implică reducerea speciilor și a genurilor la niște simple nume comune. Cu toate acestea, numele comune prime nu sunt numele scrise (*literrae*, la Aristotel) sau pronunțate vocal (*voces*), ci conceptele mentale (*passiones animae*, potrivit terminologiei din *De interpretatione*). Numele comune mentale țin de ceea ce Occam numește „discursul conceptual" (*Summa logicae*, I, 1), adică limbajul mental anterior tuturor limbilor instituite de oameni și de care aceștia se servesc pentru a comunica. Deci limbajul mental este compus din cuvinte care sunt concepte, iar acestea sunt semne naturale, în opoziție cu cuvintele scrise și orale a căror semnificație e produsul unor convenții.

Cuvintele, conceptele și lucrurile: refacerea triunghiului semiotic

Triunghiul semiotic care, de la Aristotel încoace, determina raportul dintre cuvinte, concepte și lucruri e înlocuit printr-o structură de subordonare între semne. Așa cum era prezentat în *De interpretatione*, raportul dintre cuvinte, concepte și lucruri se stabilea grație a două relații fundamentale: <a> relația dintre „sunetele vocale" (*φωναί*) și conceptele mentale („pasiuni" sau „afecțiuni ale sufletului"), *νοήματα* potrivit exegezei neoplatoniciene; <b> relația dintre aceste „afecte" (sau „noeme") și lucruri. Relația <a> era postulată ca fiind convențională, sunetul emis de voce fiind prezentat ca *σύμβολον* al stărilor sufletului. Relația <b> era, dimpotrivă, postulată ca naturală, conceptul fiind „semn" (*σημεῖον*) al lucrurilor, „imediat" și „în primul rând" (*πρώτως*). În acest

dispozitiv nu exista prin urmare relaţie directă, „imediată" între cuvinte şi lucruri, ci o relaţie simbolică şi convenţională între cuvinte şi concepte şi o alta, semiotică şi naturală, între concepte şi lucruri, relaţie definită de Aristotel drept o relaţie de „asemănare" sau „similitudine". „Cuvintele scrise" fiind definite ele însele ca simboluri ale cuvintelor emise de voce, se crea o serie de relaţii eterogene : două relaţii convenţionale – <a1> între cuvintele scrise şi cuvintele orale, <a2> între cuvintele orale şi concepte ; o relaţie naturală <b> între concepte şi lucruri. Această separare scotea în evidenţă două fenomene : diversitatea scriiturilor şi a limbilor, identitatea conceptelor la toţi oamenii, întemeiată pe identitatea .lucrurilor pentru toţi oamenii.



Cuvinte scrise

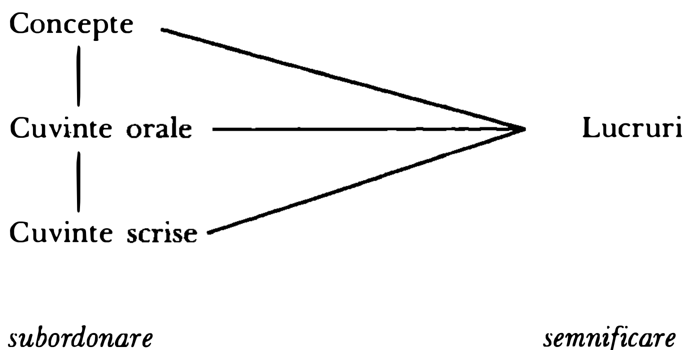
Definit în acelaşi timp ca o „similitudine" sau „asemănare" *ομοιωμα* între lucru şi o stare a sufletului, un afect, conceptul era semn natural în sensul în care el *semăna* cu lucrul şi era *cauzat* de lucru. În traducerea latină a lui Boetius, distincţia între relaţiile <a1–2> şi <b> nu era lexicalizată : cuvântul *nota* („notă") reda în acelaşi timp pe *σύμδολον* şi pe *σημεῖον*. De altfel, ideea potrivit căreia conceptele ar fi „semne" ale lucrurilor *imediat* sau *în sens fundamental şi prim* era dificil de surprins în versiunea boetiană – doar în traducerea lui Wilhelm de Moerbeke cuvântul grecesc *πρώτωζ*, redat prin *primum*, sugera clar că conceptele erau semnele *prime* ale lucrurilor. Dată fiind ordinea de expunere a lui Aristotel

care pornea de la sunetele emise de voce, adică de la cuvintele orale, pentru a ajunge la concepte, apoi la lucruri, situația conceptului ca semn *prim* nu mai era nici ea prea clară ; cea care se impunea era, dimpotrivă, noțiunea de raport *imediat*, deoarece întregul dispozitiv părea formulat pentru a sugera absența relației directe între cuvinte și lucruri. Totuși, dacă s-ar fi pus întrebarea referitoare la fundamentul raportului între cuvinte, concepte și lucruri, răspunsul n-ar fi permis nici o îndoială : cauzând conceptele, lucrurile erau cele care susțineau ansamblul dispozitivului deoarece, în ordinea presupozițiilor, relația <a1> o presupunea pe <a2> care, la rândul ei, presupunea pe <b>.

Înaintea lui Occam, majoritatea filosofilor medievali insistau deci mai puțin asupra particularităților relațiilor <a>–<a2> decât asupra dependeței lor față de <b>. La modiști, triunghiul lui Aristotel era interpretat dintr-un punct de vedere fundațional : *modi significandi* ale cuvintelor pronunțate fiind paralele cu *modi intelligendi* ale conceptelor, ele însele paralele cu *modi essendi* ale lucrurilor, se putea spune că modurile de a semnifica erau fundate pe modurile de a gândi iar acestea, la rândul lor, pe modurile de a fi ale lucrurilor. De altfel, majoritatea autorilor era de acord să spună că teoria semantică, adică analiza semnificației, se referea la relațiile de tipul <a>, în special la <a2> și lăsau în afară, ca ținând de psihologie, studiul raportului <b>.

Înlocuind analiza „aristotelică“ a semnificației cu o teorie a subordonării, Occam a desființat limitele diviziunii între semantică și psihologie, restabilind în același timp o relație imediată între cuvinte și lucruri. Teoria subordonării urmărește să arate primordialitatea conceptului asupra celorlalte semne. Occam respinge teza aristotelică clasică (*amplificată* de traducerea lui Boetius) conform căreia cuvintele scrise *semnifică* cuvintele orale, care *semnifică* ele însele conceptele care, ele și numai ele, *semnifică* lucrurile. Subordonarea e un mod de a exprima relația implicată în producerea de semne. În instituirea sa, un semn scris e subordonat semnului vocal, iar semnul vocal însuși, atunci când e instituit, e subordonat unui concept, însă de fiecare dată semnul scris e investit cu o semnificație identică cu cel căruia îi e subordonat : deci, dacă semnul mental, conceptul, semnifică lucrurile însele, sunetul vocal ce îi este subordonat semnifică aceleași lucruri, iar semnul scris, subordonat în același timp semnului vocal și, prin el, conceptului, semnifică exact aceleași

lucruri. Deşi semnificaţiile lor sunt subordonate unele altora, cele trei feluri de cuvinte, cuvintele scrise, cuvintele orale, cuvintele mentale au aceeaşi semnificaţie, ele semnifică lucrurile singulare. Avem astfel următorul dispozitiv :



Acest dispozitiv nu exclude existenţa unor cuvinte special instituite pentru a desemna nu lucrurile, ci conceptele înseşi. Pe acest punct se întemeiază, de altfel, teoria universaliilor.

Conotaţia, redefinire occamistă a paronimiei

Ontologia aristotelică, aşa cum a moştenit-o tradiţia de la tipologia stabilită în *Categorii*, 2, distingea două feluri de substanţe, substanţele prime şi substanţele secunde, şi două feluri de accidente, accidentele particulare şi accidentele universale. Ontologia redusă a lui Occam reduce această clasificare la o bipartiţie : substanţele şi accidentele sunt particulare. Această reducere are două feluri de consecinţe. La nivel ontologic, ea aduce în prim plan distincţia lui Porfir între accident separabil şi accident inseparabil. La nivel semantic, ea antrenează o redefinire a noţiunii de paronimie, versiune aristotelică a teoriei platoniciene a Formelor eponime. Deşi aceste două remanieri pun fiecare în felul său probleme specifice şi cer răspunsuri distincte, se poate lesne constata că sunt legate la nivel semantic.

Termeni absoluți și termeni conotativi

Așa cum le concepe Occam, categoriile mentale se reduc la două tipuri de termeni. În capitolul I din *Categorii*, Aristotel distinge trei feluri de lucruri : omonimele (având același nume și o definiție diferită), sinonimele (având același nume și aceeași definiție) și paronimele (lucruri care, „deosebindu-se de un altul după caz, își primesc denumirea de la numele său"). În tradiția interpretativă a lui Aristotel, unii comentatori au deplasat noțiunile de omonimie, sinonimie și paronimie de la lucruri spre cuvintele și sunetele vocale însele (*φωναί*). Comentatorii neoplatonicieni ai lui Aristotel, printre care în primul rând Simplicius și Boetius, au plasat apoi paronimia în poziție strategică, în calitate de revelator privilegiat al relațiilor complexe existente între cuvinte, concepte și lucruri : un paronim era un lucru ce își primea de la un alt lucru atât ființa, cât și numele. Toate exemplele de paronimie erau accidente. Aceeași relație gramaticală părea să existe între substanțele prime și substanțele secunde, cât și între termenii accidentali concreți ('alb') și termenii accidentali abstracți ('albeață'). Aristotel ocolise problema, luând drept exemplu raportul gramatică–gramatician care, în tipologia *Categoriilor*, 2, se lăsa tratat fără nici o dificultate : era vorba în ambele cazuri de un accident, dar termenul abstract ('gramatică') era luat ca exemplu de accident particular (o anumită gramatică, adică o anumită știință gramaticală, există într-un subiect, de exemplu sufletul lui Socrate, dar nu e afirmată despre sufletul lui Socrate, nu se spune 'Sufletul lui Socrate este această gramatică'), în timp ce termenul concret ('gramatical') era luat ca subiect de atribuire a unui accident universal (Știința, care este într-un subiect, sufletul lui Socrate, dar e atribuită unui alt subiect, gramatica, permite să se spună, într-adevăr : 'Gramatica e o știință'). De altfel, el făcuse deosebirea între două moduri de atribuire, atribuirea sinonimică și atribuirea nesinonimică sau *paronimică*. Atribuirea sinonimică era definită ca atribuire între lucruri „al căror nume e comun și a căror noțiune e identică". Or, aceasta era tocmai definiția substanței secunde, caracterizată prin faptul de a fi „spusă despre subiectul său conform numelui și definiției". Această teză lăsa să se înțeleagă că subiectul și ceea ce îi este atribuit sunt două lucruri diferite și că ele îi sunt sinonime. Prin ea, Aristotel reorganiza de asemenea problema universaliilor, rezervând atribuirea sinonimică doar cazurilor în care subiectul era fie un individ (dacă predicatul era

o specie, o diferență sau un gen), fie o specie (dacă predicatul era o diferență sau un gen). Astfel, predicația sinonimică interesa doar substanțele secunde. În schimb, ea nu avea valoare pentru accidentele universale din moment ce, după Aristotel, accidentele universale sunt lucruri inerente altor lucruri, pe când substanțele secunde nu sunt inerente nici unui lucru. De aici se putea trage concluzia că substanțele secunde nu sunt pur și simplu niște lucruri. Totuși, în *Cat.*, 5, Aristotel nu deosebea sistematic și terminologic planul lucrurilor, cel al cuvintelor și cel al conceptelor, astfel încât domnea cea mai mare confuzie în interpretarea ce se putea da atribuției sinonimice. Această confuzie nu era înlăturată nici în rândurile consacrate atribuției nesinonimice sau *paronimice* (10a28 – b10), al căror singur rezultat tangibil era de a afirma că *qualia* sunt lucrurile spuse denominativ după calitățile corespunzătoare („în majoritatea cazurilor, adică aproape întotdeauna, *qualia* sunt spuse denominativ“). Între teoria predicației și distincția schițată în *Categorii*, 5, între substanțele prime semnificând o substanță, substanțele secunde semnificând doar calitatea, lectorul se afla prins într-un fel de cerc unde proprietățile semantice păreau a fi atribuite unor lucruri și unde cuvintelor păreau să li se aplice caracteristici ontologice.

Dintr-un anumit punct de vedere, reducția occamistă a ontologiei la substanță și la calitățile particulare, adică la accidentele particulare, și redefinirea semantică a termenilor pe care o atrage după sine constituie o refacere integrală a câmpului semnificației și al predicației în rețeaua formată de *Categorii*, 1, 2, 5 și 8. Distincția ce permite această reorganizare este distincția între termenii absoluți și termenii conotativi.

Termenii absoluți sunt cei care se aplică în mod uniform tuturor semnificaților. Sunt *categoremele mentale* ce desemnează substanțele prime, adică *lucrurile singulare*, care sunt substanțe. Deci termenul absolut înlocuiește, în economia *Categoriilor*, 1, lucrurile sinonime și, în cea a *Categoriilor*, 2, substanțele secunde. Dar indecizia ontologică între cuvinte și lucruri, proprie cercului *Categoriilor*, e înlăturată. Nu există decât lucruri singulare, caracterul absolut e propriu termenilor. Termenul absolut e definit doar prin relația de semnificare interpretată extensional : un termen absolut este ceea ce filosofii contemporani numesc astăzi un „termen de specie natural“ (*natural kind term*), cum este de exemplu termenul 'om' sau termenul 'cal'. Termenul absolut nu stabilește nici o diferență

între semnificații săi, el îi semnifică pe toți în mod egal și cu titlu prim. Semnificații unui termen absolut *T* sunt definiți la rândul lor în mod predicativ, ca ansamblu al indivizilor despre care este (a fost, va fi sau poate fi) adevărat să se spună „aceasta este *T*". Această definiție predicațională, al cărei enunț îl împrumutăm de la Claude Panaccio, se situează structural în locul definiției nesigure a predicației sinonimice. Dar ea închide sistemul și asigură coerența raportului între cuvinte, lucruri, concepte.

Occam opune termenilor absoluți termenii conotativi. Termenul conotativ are două semnificații : una, primă, care este de același tip cu cea a termenului absolut, cealaltă, secundară, pe care Occam o numește conotație. Exemplul canonic de termen conotativ este 'alb' – termen dotat cu o istorie bogată în momentul în care Occam îl ia în stăpânire, deoarece Aristotel îl folosește în *Categorii*, 2, pentru a ilustra accidentul particular – „un anumit alb există într-un subiect, respectiv în corp, dar el nu e afirmat despre nici un subiect" (nu se spune : 'Corpul este acest alb') – și, în *Categorii*, 5, pentru a postula că, în opoziție cu „specia și genul, care semnifică o substanță de o cutare calitate", „albul nu semnifică nimic altceva decât calitatea", adică „semnifică în mod absolut calitatea". Făcând din termenul 'alb', contra intenției exprese a lui Aristotel, un termen conotativ, care nu semnifică în mod absolut calitatea, ci două serii de semnificați : semnificații primi, lucrurile individuale albe cărora li se aplică și *pe care le poate înlocui într-o frază* și semnificații secunzi, albețele singulare atribuie *denominativ* lucrurilor individuale *albe*, Occam resoarbe astfel fenomenul paronimiei în acela, mai general, al conotației, care se aplică de asemenea termenilor relaționali (ca 'tată'). Deci termenii paronimici sunt, ca toate conotativele, termeni concreți ce semnifică direct *(in recto)* substanțele singulare și secundar („oblic", *in obliquo*), adică conotează, calitățile singulare, permițând ca acestea să fie atribuite substanțelor singulare. Termenul conotativ este paronimul sau termenul accidental concret din tradiția intenționistă. Diferența față de intenționaliști constă în aceea că Occam nu se mulțumește să așeze paronimul în cadrul limbajului oral și scris. Limbajul mental însuși este mai întâi compus din termeni absoluți și din termeni conotativi.

Retopirea *Categoriilor*, 1, se sfârșește așadar prin eliminarea omonimiei. Nu există echivocitate în limbajul mental. Ontologic, definiția occamistă a paronimiei clarifică decisiv perspectiva

articulată zadarnic de Aristotel în *Categorii*, 1, 2, 5 şi 8. Conotaţia se potriveşte perfect cu bipartiţia ontologică a realului în substanţe şi accidente. A spune că paronimul e un termen care conotează un accident înseamnă a spune că el semnifică, în primul rând, ansamblul indivizilor la care se aplică şi că semnifică, în al doilea rând, accidentele inerente acestor indivizi. Aşa cum scrie Panaccio, „un termen *T* conotează un accident *a* dacă, şi numai dacă există o substanţă s, astfel încât *T* să semnifice strict *s*, dacă şi numai dacă *a* îi e inerent lui *s*“[228]. Această redistribuire ridică o singură problemă : cea a distincţiei între accident separabil şi accident inseparabil.

Accident separabil şi accident inseparabil

Definind accidentul drept „ceea ce se produce şi dispare fără a atrage după sine distrugerea“ subiectului său, Porfir deosebeşte două tipuri de accidente : accidentul separabil, de exemplu a *dormi*, pentru om ; şi accidentul inseparabil, ca *a fi negru* pentru un corb sau pentru un etiopian. Această distincţie nu îi pune probleme din moment ce „se poate concepe în cel mai bun caz un corb alb şi un etiopian care să-şi piardă culoarea fără ca subiectul însuşi să fie distrus“, ceea ce nu ştirbeşte definiţia generală a accidentului ce afirmă că dispariţia sa nu atrage după sine pe cea a subiectului. În ontologia lui Occam, accidentul inseparabil pune totuşi o problemă inedită. Astfel, dacă anumite substanţe, de exemplu corbii şi etiopienii, posedă în orice moment al existenţei lor un accident *a*, *i.e.* negreala, noţiunea de termen absolut înţeleasă ca „termen de specie natural“ pare ameninţată să se scindeze. Într-adevăr, cum să considerăm că un termen precum 'cal' şi un alt termen precum 'corb' sunt de acelaşi tip, dacă semnul conceptual 'corb' conotează *automat* un accident particular : negreala individuală.

După Pierre Alféri, există aici un impas, „impasul accidentului“ din care Occam scapă cu preţul unui „şiretlic“ ce păstrează distincţia ontologică între accidentul inseparabil şi propriul sau proprietatea, dar „ascunde o slăbiciune profundă“ – cea a ontologiei singularului considerată ca atare, slăbiciune de unde

[228] Cf. Cl. Panaccio, „Nominalisme occamiste et nominalisme contemporain“, *Dialogue*, 26, (1987), p.286.

decurge însăşi necesitatea unei depăşiri a ontologiei. În ce constă acest impas? Occam începe prin a reformula definițiile lui Porfir. „Accidentul separabil este cel ce poate fi suprimat natural *(per naturam)*, fără ca subiectul să fie distrus." „Accidentul inseparabil este cel ce nu poate fi suprimat natural fără ca subiectul să fie distrus, deşi distrugerea s-ar putea datora şi puterii divine". După Alféri, problema pusă ontologiei occamiste este aceea că, din punctul de vedere al naturii, aceste definiții lasă să subziste problema accidentului, care nu e rezolvată decât din punctul de vedere al puterii divine absolute. De unde necesitatea unui „şiretlic" expusă în continuarea imediată a textului, pentru a putea deosebi propriul de accidentul inseparabil. Să reamintim textul în traducerea lui Joël Biard : „[accidentul inseparabil diferă de propriu, căci] deşi el nu poate fi suprimat în mod natural din subiectul al cărui accident inseparabil este, *el poate fi totuşi suprimat dintr-un alt subiect fără ca acesta să fie distrus*[229]. Sau, în latină : *tamen* consimile accidens *auferri potest ab alio subiecto sine illius corruptione* – termenul *consimile* nu e tradus. În interpretarea lui Alféri, Occam postulează că un accident inseparabil nu poate fi redus sau suprimat în mod natural din cel căruia îi este accident inseparabil, „totuşi el poate fi suprimat în acelaşi mod, *consimile* – adică natural (*per naturam*) –, dintr-un alt subiect fără a distruge acel subiect[230]". Aceasta e suficient pentru a-l deosebi de propriu, deoarece „propriul nu poate fi diminuat din nimic fără a distruge lucrul" (*de nullo potest auferri sine corruptione rei*), ceea ce echivalează cu a spune „că el nu e mai separabil de un lucru decât de altul, fără a-l distruge". Astfel, dacă „negreala corbului nu poate fi suprimată în mod natural din corb fără ca acesta să fie distrus, negreala poate fi suprimată în mod natural din Socrate fără ca acesta să fie distrus", în timp ce „propriul nu poate fi suprimat din nimic fără a se distruge lucrul". Cu alte cuvinte, ceea ce deosebeşte accidentul inseparabil de propriu este faptul că, deşi – asemenea propriului – accidentul inseparabil nu poate fi suprimat în mod natural din subiectul său *sine corruptione subiecti*, el poate fi suprimat într-un mod natural dintr-un *alt subiect* fără ca aceasta să ducă la distrugerea sa.

---

[229] Cf. Guillaume d'Occam, *Somme de logique*, I[re] partie, trad. J Biard, Mauvezin, T. E. R., 1988 (I[re] éd.), p. 87.

[230] Cf. P. Alféri, *Guillaume d'Ockham, Le singulier*, Paris, Ed. de Minuit, 1989, p. 102.

Putem crede, evident, că e vorba aici de un „şiretlic". Totuşi, argumentul este coerent. Totul se bazează pe traducerea (respectiv pe netraducerea) lui *consimile*. Ceea ce susţine Occam este că, în cazul unui accident *a* care nu poate fi separat de un subiect *x* fără distrugerea lui *x*, *există întotdeauna în lumea* reală un accident asemănător lui *a*, *consimile accidens*, altfel spus un accident *a'* care poate fi separat de un alt subiect, *y*, fără distrugerea lui *y*. Or, nu acesta e cazul propriului. Într-adevăr, dacă se ia propriul *b* (de exemplu capacitatea de a râde) care este propriul unui subiect *z* (un om), nu există niciodată în lumea reală un propriu asemănător lui *b*, altfel spus un propriu *b'* care să poată fi separat de un alt subiect fără a distruge acest subiect – căci dacă *b'* este un propriu *asemănător* lui *b*, el este în mod necesar propriul unui subiect asemănător lui *z* (un alt om), oricare ar fi acest subiect. Atotputernicia divină nu joacă aici decât un rol complementar. Ea face mai evidentă, accentuând-o, diferenţa între propriu şi accidentul inseparabil : ea subliniază posibilitatea logică pentru corbi de a nu fi negri chiar dacă în lumea reală *negru* este în mod natural inseparabil de corbi. Claude Panaccio vede aici semnul că „se poate deci spune că pentru fiecare corb există o lume posibilă în care acest corb nu este negru", o lume unde el continuă să fie semnificat (în sens strict) prin termenul 'corb', dar nu prin termenul 'negru'). Dacă, aşa cum admite Panaccio, atotputernicia divină joacă la Occam rolul unui principiu logic ce permite inventarierea lumilor posibile, „admiterea explicită a fiinţelor posibile în rândul semnificaţilor unui termen şi identificarea anumitor fiinţe în lumile posibile asigură distincţia între termenii absoluţi şi termenii conotativi"[231]. Rămâne să aflăm dacă există pentru fiecare om o lume posibilă în care acest om nu e capabil să râdă. Occam exclude o asemenea ipoteză. De fapt, dacă recunoaşte că propoziţia 'Omul râde' e contingentă (adică nici necesară, nici imposibilă), atunci propoziţia 'Orice om e capabil să râdă' sau echivalentul ei 'Orice om poate râde' îi este necesară pentru că „ea nu poate fi falsă atâta timp cât ar fi adevărată o propoziţie ce enunţă existenţa subiectului său". Dacă, referindu-se la un posibil (*de possibili*), propoziţia 'Orice om e capabil să râdă' nu poate fi falsă dacă e enunţată şi dacă subiectul ei e pus în locul a ceva, aceasta se datorează faptului că expresia 'capabil

[231] Cf. Cl. Panaccio, *Nominalisme occamiste...*", p. 287.

să râdă' se potrivește oricărui om, nu i se potrivește decât lui și i se potrivește mereu, așa cum nota deja Porfir, dar și faptului că – și intersectăm aici tematica lumilor posibile – nici Dumnezeu însuși „n-ar putea face să existe un om care să nu fie capabil să râdă". În realitate, chiar dacă n-ar râde niciodată, un om ar rămâne mereu capabil să râdă, căci „n-ar fi contradictoriu ca el să râdă". Deci, dacă Dumnezeu ar crea o ființă care ar poseda toate caracteristicile unui om, mai puțin capacitatea de a râde, aceasta nu ar fi un om. Un om care nu ar fi capabil să râdă (*risibilis*) este o imposibilitate logică. Un om care n-ar fi râzător (*ridens*) nu ar fi decât un accident. Diferența între propriu și accidentul inseparabil este astfel bine fundamentată. Teoria termenilor conotativi e salvată și odată cu ea întregul dispozitiv de analiză a limbajului mental necesar soluționării problemei universaliilor.

Limbaj mental, semnificație și referință

Fundamentul redistribuției occamiste a semanticii și a psihologiei pe care se întemeiază întreaga sa teorie a universaliilor este că conceptele sunt semnele prime ale lucrurilor și că cuvintele nu semnifică conceptele, ci lucrurile. Aceste două exigențe sunt complementare, și fiecare își are propria importanță. Faptul că conceptul e un semn al lucrurilor permite să i se aplice definiția valabilă pentru orice semn numit *categorematic* : „ceea ce aduce ceva în cunoaștere și este apt în mod natural să fie pus în locul a ceva" (*Summa logicae*, I, 1). Supleanța, funcție referențială a semnului în cadrul unei fraze, este așadar o proprietate a semnelor conceptuale mentale precum și a cuvintelor spuse și scrise. În termeni logici, Occam postulează că, în mod fundamental, *limbajul* mental, adică *gândirea*, e compus din propoziții constituite ele însele din termeni (*termini*), adică din *concepte* (*conceptus*). Ca *semne*, aceste concepte au proprietăți semantice – semnificație și referință – așa cum au *cuvintele* (*dictiones*) ce intervin în diferitele *limbi*. Proprietățile semantice ale propozițiilor, adevăr și falsitate, depind de cele ale termenilor. Limbajul mental nu este totuși constituit numai din termeni simpli, în sensul de concept – semn natural al lucrurilor. Există o adevărată sintaxă a limbajului mental care presupune trierea, pe baza unor criterii semantice, a constituenților ce urmează a fi păstrați : semnificația fiind proprietatea fundamen-

tală, Occam distinge mai întâi categoremele (cu „o semnificație definită și determinată", *finita et certa*), care semnifică independent de un context propozițional, și sincategoremele, care au doar o funcție sintactico-semantică deoarece, fără a semnifica nimic prin ele însele (adică fără a semnifica nici un *lucru*), afectează funcția sau referința categoremelor: așa sunt, de exemplu, „semnele cantității" (cuantificatorii) precum „tot", „nici unul" etc., la fel anumite prepoziții și adverbe, precum „în afară de", „doar", „în calitate de" etc. Utilizarea categoriilor gramaticale arată că se poate rafina, prin acest mijloc, analiza constituenților limbajului mental. Și în acest caz, reducția se operează în raport cu datele tradiției gramaticale. Din cele opt părți de vorbire Occam elimină tacit interjecția și pare a considera ca redundante participiul, în raport cu verbul, și pronumele, în raport cu substantivul. Rămân astfel, în principiu: substantivul, verbul, adverbul, conjuncția și prepoziția. Dintre accidentele substantivului, Occam păstrează cazul și numărul, ezită să păstreze comparația și calitatea și elimină fățiș genul și figura, rezervate limbii vorbite și scrise. Dintre accidentele verbului, el elimină de asemenea distincțiile de conjugare și de figură, proprii limbilor vorbite și scrise, nepăstrând decât diferențele de mod, de diateză, de număr, de timp și de persoană. Drept consecință, categoria logică de 'termen categorematic' susține analiza limbajului mental. „Categorema este pentru limbaj ceea ce este substanța pentru ființă: unitatea primă, autonomă și ireductibilă[232]". De fapt, categorema precedă propoziția, iar „semnificația sa nu depinde de aceasta din urmă". Chiar dacă, evident, „orice termen simplu aparținând unui limbaj are drept una din finalitățile sale aceea de a figura într-o frază", punctul de vedere al lui Occam e atomismul semantic[233]. Acest atomism e legat de însăși concepția semnificației categoremei mentale. El e legat de un „nominism". Semnificația pe care se sprijină în ultimă analiză totul este înțeleasă ca relația *numelui propriu sau comun* cu lucrurile singulare al căror semn este. Semnificația numelui conceptual mental este prin urmare pur extensională, în deplină afinitate cu o lume fizică formată exclusiv din substanțe și din calități. Chiar dacă Occam distinge mai multe sensuri ale cuvântului 'a semnifica', unul strict, conform căruia

---

[232] Cf. Cl Panaccio, „La philosophie du langage...", p. 189.
[233] Cf. Cl Panaccio, *ibid.*, p. 202.

un semn semnifică toate lucrurile reale cărora li se aplică în momentul enunțării sale, și un altul, larg, conform căruia el semnifică lucrurile trecute, prezente, viitoare sau posibile (inclusiv cele care ar putea exista dar nu vor exista niciodată) cărora li se aplică, adevărul e că, pentru el, semnificația nu e mediatizată de „nici un universal extramental, nici o Idee platonică, nici o entitate abstractă à la Frege“[234]. Nominalismul lui Occam începe de la nivelul teoriei semnificației termenilor. Această diferență apare cu claritate dacă se compară semnificația în sens larg cu ceea ce îi corespunde în logica școlară din secolul al XIII-lea, cu noțiunea de „supleanță naturală“. Logică terministă a secolului al XIII-lea deosebea în general semnificația, proprietate extrapozițională a termenilor (pronunțați sau scriși) pe baza semnificaților. După ce a definit semnificația drept „reprezentare convențională a unui lucru printr-un sunet vocal“, Petrus Hispanus afirma că „deoarece orice lucru este fie universal, fie particular, un cuvânt care nu semnifică un universal sau un particular nu semnifică nimic“ (ceea ce îi permitea să excludă din semnificație termenii sincategorematici). Dar el adăuga semnificației astfel definite o capacitate referențială extrapropozițională, „supleanța naturală“, definită drept „acceptarea unui termen comun pentru toți cei de care el e apt în mod natural să fie participat“ (ceea ce îi permitea să opună referința extrapozițională a unui termen ca 'om' tuturor oamenilor trecuți, prezenți și viitori, referinței sale extrapropoziționale – supleanța numită „accidentală“, unde capacitatea referențială era redusă la entitățile „cerute de predicat“, de exemplu un verb la pasiv sau la viitor).

Alți autori au fost încă și mai expliciți atunci când au definit supleanța naturală ca aplicându-se tuturor celor ce sunt, au fost sau vor fi *participanți* la forma comună pornind de la care a fost impus termenul“[235]. Transferând referința la concepte, nu doar la cuvintele scrise sau rostite, eliminând mediația „formei comune“ și a participării, Occam ataca realismul universaliilor chiar la baza sa : realismul semnificației și al impoziției. Doctrina impoziției numelor *prin forma* comună vehicula un rest de platonism, mai precis doctrina Formelor eponime, parte fundamentală a tuturor platonismelor medievale. Or, tocmai acest rest era eliminat de

234 Cf. Cl. Panaccio, ibid., p. 190.
235 Cf. Nicolas de Paris, *Summae Metenses*, ed. De Rijk, p. 458.

redefinirea pur extensională a semnificației. Dar, în măsura în care semnificația era direct atribuită cu titlu prim conceptelor mentale însele, întregul edificiu al realismului fundat pe relația indirectă între cuvintele rostite sau scrise și lucruri, prin imtermediul unei entități *abstracte* (concept quidditativ) era repus în discuție. Prin aceasta, doctrina universaliilor a lui Occam dobândea un loc aparte în alternativa la realism oferită până atunci : ea era nominalistă, în măsura în care reducea universaliile la niște nume comune, dar era și *conceptualistă*, în măsura în care aceste nume comune erau concepte, mai exact un subansamblu de concepte mentale – de semne conceptuale ce nu mai erau naturale, ci *convenționale.*

Teoria generală a numelor

Orice semn semnifică un' lucru individual ; totuși, anumite semne semnifică alte semne. Distincția, tradițională de la Augustin încoace[236], între semne ale lucrurilor și semne ale semnelor dobândește, la Occam, o nouă importanță. Un semn, oricare ar fi el, este un lucru individual. Conceptele mentale, semne naturale ale lucrurilor extramentale, sunt ele însele lucruri mentale, mai exact calități ale spiritului (spiritul fiind definit el însuși ca o substanță primă). Semnele care semnifică alte semne sunt astfel supuse aceleiași legi ca și celelate semne, lege conform căreia un semn semnifică întotdeauna un lucru individual : ele semnifică o *entitate individuală*. Ținând seama de diferența între cuvintele din limbile vorbite și scrise și conceptele sau termenii limbajului mental, Occam ajunge să refacă în întegime doctrina „impozițiilor" și a „intențiilor", pe care modiștii o aduseseră la un punct de sistematizare maximală în cadrul psihologiei intenționale legate de ontologia lor realistă. El numește 'nume de primă impoziție' semnele categorematice, cuvinte orale sau scrise care semnifică în mod convențional lucruri extramentale individuale și 'intenții prime' semnele conceptuale naturale ale lucrurilor individuale cărora li se subordonează. El distinge apoi 'numele de impoziție secundă' care sunt cuvinte orale sau scrise categorematice semnificând convențional alte semne convenționale, și 'intențiile secunde' care sunt semne conceptuale categorematice mentale

[236] Cf. Augustin, *De Magistro*, IV, 7 („Bibliothèque augustinienne", 6), p. 60.

semnificând în mod natural alte semne mentale. Această distincție generală este, în detaliu, mai complexă :

<1> Expresia 'nume de impoziție secundă' este înțeleasă în două moduri : <1a> în sens larg, este nume de impoziție secundă orice nume ce semnifică sunete instituite convențional în calitatea lor de sunete instituite convențional, adică semnificative, fie că este sau nu aplicabil intențiilor sufletului (care sunt semne naturale). Este cazul expresiilor precum 'substantiv', 'pronume', 'conjuncție', 'verb', 'caz', 'număr', 'mod', 'timp' etc. "înțelese așa cum le folosește gramaticianul", adică „pentru a semnifica părți ale discursului pe timpul cât ele semnifică" (numele predicabile despre sunete vocale atât *atunci* când nu semnifică, cât și *atunci* când semnifică nu sunt așadar nume de impozite secundă). <1b> În sens strict, este nume de impoziție secundă orice nume care semnifică semne convenționale instituite fără a putea fi aplicate intențiilor sufletului (care sunt semne naturale). Este cazul expresiilor precum 'conjugare' sau 'figură', care nu pot (și aceasta e singura cauză a excluderii lor dintre numele de impoziție secundă în sens strict) semnifica o intenție a sufletului, deoarece nu există deosebire de conjugare și de figură pentru verbele *mentale*.

<2> Numele de primă impoziție sunt toate numele care nu sunt nici nume în sensul <1a> nici nume în sensul <1b>. Totuși, expresia 'nume de primă impoziție' e înțeleasă în două moduri : <2a> în sens larg, tot ce nu este nume de impoziție secundă e nume de primă impoziție : în acest sens, termenii sincategorematici sunt nume de primă impoziție ; <2b> în sens strict, doar numele categorematice care nu sunt nume de impoziție secundă sunt nume de primă impoziție.

<3> Numele de primă impoziție în sensul strict de la <2b> sunt ele însele de două feluri, *i.e.* unele <3a> sunt nume de intenție secundă, altele <3b> sunt nume de intenție primă.

<3a> Numele de intenție secundă sunt cele ce sunt impuse *cu precizie* pentru a semnifica intențiile sufletului sau impuse *cu precizie* pentru a semnifica în același timp intențiile sufletului care sunt semne naturale și alte semne care sunt instituite convențional (sau ceea ce caracterizează astfel de semne). Există deci <3a1> un sens larg și <3a2> un sens strict al expresiei 'nume de intenție secundă'. În sensul larg <3a1>, un nume de intenție secundă este un nume ce semnifică intenții ale sufletului (care sunt semne naturale) și poate semnifica de asemenea sau nu, semne instituite

convențional, doar *pe timpul cât* ele sunt semne“, adică nume de impoziție secundă în sensul <1a>. Astfel, în sensul <3a1> un nume de intenție secundă poate fi în același timp un nume de impoziție secundă. E cazul numelor utilizate referitor la ceea ce se numește 'universalii'. Numele 'gen', 'specie' etc., ca și numele 'universal' și predicabil' sunt nume de intenție secundă, pentru că ele nu semnifică *nimic altceva* decât intenții ale sufletului (care sunt semne naturale) sau semne instituite arbitrar. În sensul strict <3a2>, un nume de intenție secundă este un nume ce semnifică doar intenții ale sufletului (care sunt semne naturale). În sensul <3a2>, *nici un nume de intenție secundă nu este așadar un nume de impoziție secundă.*

<3b> Numele de intenție primă sunt toate celelalte nume, adică acelea care semnifică lucruri ce nu sunt nici semne, nici ceea ce caracterizează aceste semne. Și aici se poate distinge între <3b1> numele ce semnifică *în mod precis* lucruri și <3b2> numele ce semnifică simultan astfel de lucruri și de semne, precum numele 'lucru', 'ființă', 'ceva' *(aliquid)* etc., adică ceea ce scolasticii numesc „transcendentalele“, într-o formulare derivată de la Avicenna.

Există deci semne ce semnifică în același timp semne convenționale și concepte mentale: acestea sunt semnele de impoziție secundă în sens larg <a1>, care sunt fie cuvinte orale, fie cuvinte scrise, și numele de intenție secundă în sens larg <3a1>, care sunt concepte. Există, de asemenea, nume care sunt în același timp de primă impoziție și de intenție secundă: de primă impoziție, deoarece nu semnifică un semn convențional, dar de intenție secundă deoarece semnifică un concept mental: e cazul prin excelență al cuvântului oral 'concept'.

Această clasificare complexă, ce permite să se degajeze un aspect metalingvistic prin reperarea posibilității de aplicare reciprocă la dublul nivel al limbajului mental și al limbajului convențional (deoarece numele de impoziție secundă se poate aplica unui concept mental, iar numele de intenție secundă se poate aplica unui semn convențional), este dacă facem abstracție de teza ontologică „particularistă“ care susține întregul sistem, unul dintre cei trei stâlpi ai doctrinei universaliilor. Al doilea este doctrina intențiilor; al treilea, doctrina supleanței. Articularea celor trei îi oferă lui Occam principiul soluției sale.

Teoria generală a intenţiilor

O intenţie a sufletului este „ceva care, în suflet, se află acolo (*natum*) pentru a semnifica altceva". Revenind asupra teoriei aristotelice a cuvintelor, conceptelor şi lucrurilor, Occam subliniază primordialitatea deţinută, după opinia sa, de conceptul punctului de vedere semantic. Reformulând *De interpretatione* într-un sens occamist, el spune deci că cuvintele scrise sunt semne secundare faţă de cuvintele rostite care, în sfera limbajului convenţional, se bucură de primordialitate (*primatum*) şi că cuvintele rostite semnifică ele însele în mod secundar ceea ce intenţiile sufletului semnifică în mod primar. Ţinând cont de paralelismul relativ (modificat morfologic şi semantic) dintre limbajul oral (propoziţia „vocală") şi limbajul mental (propoziţia „mentală"), elementele din care se compune propoziţia mentală reprezintă în suflet semnul unui lucru. În grija sa permanentă de a reorganiza şi simplifica datele tradiţiei aristotelice, Occam enumeră diversele moduri în care acest semn e caracterizat de tradiţia peripatetică antică şi medievală : intenţie a sufletului (*intentio animae*), concept al sufletului (*conceptus animae*), pasiune a sufletului (*passio animae*) în sensul de impresie psihică, similitudine a lucrului (*similitudo rei*) – la care adaugă, oarecum în trecere,că acest semn „este numit de Boetius în comentariul său la *Peri hermeneias* 'intelecţie' (*intellectum*)". Această ultimă notă conduce în miezul redefinirii occamiste a lui *intentio*. Am văzut până aici că termenii mentali ce constituie propoziţiile mentale sunt în acelaşi timp semne şi concepte, „semne conceptuale". În prezent, trebuie să considerăm aceste semne conceptuale ca fiind totodată şi „intelecţii" – după Boetius, aşa cum îl interpretează Occam, propoziţia mentală este „compusă din intelecţii". Aceste intelecţii nu sunt intelecţii ale sufletului intelectiv la un mod real (*non sunt realiter animae intellectivae*) – nu sunt părţi reale ale sufletului intelectiv ci simple semne în suflet, „care semnifică alte lucruri şi a căror propoziţie este compusă". Nu sufletul intelectiv e constituit din intelecţii, ci propoziţia mentală este cea compusă din semne conceptuale care sunt intelecţii.

> De fiecare dată când cineva proferează o propoziţie vocală, formează mai întâi în forul său interior (*interius*) o propoziţie mentală ce nu

[237] Cf. William de Occam, *Summa logicae*, I, 12.

> aparține nici unei limbi, din moment ce mulți oameni formează frecvent în forul lor interior propoziții pe care nu știu să le exprime din cauza insuficiențelor idiomului lor. Elementele acestor propoziții mentale se numesc concepte, intenții, similitudini și intelecții[237].

Astfel, singura problemă constă în a ști *ce este* acest semn din suflet, numit de tradiție în mai multe feluri. Occam menționează trei opinii, profesate succesiv de el însuși : <a> semnul mental e „un produs fictiv al sufletului" *(quoddam fictum per animam)* ; <b> semnul mental este <b1> o calitate ce există subiectiv în suflet și <b2> distinctă de actul însuși de a înțelege *(distincta ab actu intelligendi)* ; <c> semnul mental e însuși actul de intelecție. Cele două teorii <a> și <b> au fost susținute și abandonate de Occam. Deși veche (ea este considerată ca fiind tipic aristotelică de către John de Salisbury care, în al său *Entheticon*, vorbește despre universalii ca *figmenta rationis*), teoria lui *fictum* a fost mult timp considerată drept *teoria* occamistă a lui *intentio* și discutată ca atare de-a lungul secolului al XIV-lea. Cea de a doua teorie se opune doctrinei lui *esse obiectivum* al conceptului mental, profesată în acea vreme de Pierre d'Auriole și de tomistul Hervé de Nédellec, menționată în *In I Sententiarum (dist. 2, quaest*, 8, p. 271–272), dar respinsă apoi în mod explicit (*In I Sent, dist.* 27, *quaest*. 3, p. 230 sq.). Cea de a treia teorie este cea la care ajunge Occam, și care constituie pivotul criticii sale la adresa psihologiei intenționale. El ajunge la ea aplicând principiul numit „de economie" sau „briciul lui Occam", ilustrat abundent în secolul precedent deja de către Toma de Aquino și Duns Scotus[238], ambii împrumutând-o dintr-o maximă școlară extrasă din Aristotel care pretinde că se inspiră din Empedocle (!) : *Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora*[239]. Argumentul lui Occam e simplu : din moment ce ar fi „inutil să se facă cu un număr mai mare de principii ceea ce se poate face cu mai puțin", e inutil să se pună o calitate subiectivă în suflet *în plus și în afara (praeter)* actului de intelecție însuși. Or, dată fiind definiția cea mai generală a semnului – a semnifica altceva și a fi pus în locul a altceva –, cum cele două proprietăți de semnificare și de referință se potrivesc

---

[238] Cf. Duns Scotus, *Quaest. Metaph.*, IV, quaest., 2, § 23.

[239] Cf. Aristotel, *Fizica*, I, 4, 188a17–18: „E mai bine să se ia principii mai puțin numeroase și în număr limitat, așa cum face Empedocle". Cf. și *Auctoritates Aristotelis*, 26, ed. Hamesse, p. 141: *Peccatum est fieri per plura quod potest fieri per pauciora*.

atât actului de intelecție cât și unui alt semn, nu există nici un motiv pentru a susține că semnul mental este o calitate subiectivă distinctă de însuși actul de a înțelege.

Deoarece definiția semantică a semnului se aplică la însuşi actul de a înțelege, teza lui Occam este că actul de a înțelege este el însuși acel semn mental studiat de tradiție sub numele de 'intenție', 'concept', 'similitudine' și 'intelecție'.

Clasificarea intențiilor este în mod evident omogenă cu cea a numelor de intenție primă și secundă (care o presupune, deşi Occam o expune în prealabil). Prin urmare, se pot distinge :

<a1> intențiile prime în sens larg : „orice semn intențional ce există în suflet și nu semnifică *în mod precis* intenții sau semne", fie că „e vorba" de un semn în sens strict, *i.e.* de o categoremă având drept funcție de „a fi pusă pentru semnificatul său" sau de un sens larg (fără capacitate referențială), *i.e.* de o sincategoremă. În acest sens, verbele mentale, sincategoremele mentale, conjuncțiile mentale etc. sunt intenții prime ;

<a2> intențiile prime în sens strict, adică numele mentale având drept funcție de a fi puse pentru semnificatul lor ;

<b1> intențiile secunde în sens larg, care „semnifică în acelaşi timp intenții prime și semne instituite arbitrar" ;

<b2> intențiile secunde în sens strict, care semnifică doar intenții prime.

Afirmând că intențiile secunde care, ca orice semn mental, sunt acte de intelecție, semnifică în mod natural o intenție secundă, în timp ce intențiile secunde sunt acte de intelecție ce semnifică lucruri care nu sunt intenții, Occam e gata să taie nodul gordian al certei universaliilor. Nu îi mai rămâne decât să pună la punct o teorie a referinței (*suppositio*) : cât despre capacitatea referențială a semnelor mentale, ea este invocată deja de mai multe ori în toate locurile strategice ale analizei sale.

TEORIA OCCAMISTĂ A UNIVERSALIILOR

În analiza pe care o face problematicii universaliilor, Occam dezvoltă o teză generală și o teză mai precisă. Teza generală e dobândită cu instrumentele create până aici : limbaj mental, teorie a impoziției și a intenției. La prima din cele trei întrebări ale lui Porfir, și anume „dacă universaliile sunt realități ce subzistă în ele însele sau sunt doar simple concepte ale spiritului", Occam

răspunde că ele sunt doar semne conceptuale, adică nume de intenție secundă. Acest răspuns e menit să sublinieze faptul că seinnificații termenilor 'gen','specie', 'diferență', 'propriu' și 'accident' nu sunt lucruri ci semne conceptuale – de exemplu termenul 'gen' are ca semnificat semnul conceptual 'animal'. Altfel spus : categorema 'animal' semnifică toate animalele singulare, iar categorema 'gen' semnifică, între altele, categorema 'animal'.

Există totuși o diferență între limbajul mental și limbajul oral. Nu e suficient să se spună că universaliile sunt nume de intenție secundă, trebuie precizat cum funcționează în mod referențial aceste categoreme, la cele două niveluri. Aici inervine noua teorie occamistă a lui *suppositio* care, așa cum e formulată de Occam, „completează armonios teoria metalimbajelor schițată de distincția între impoziții și intenții"[240].

Supleanță simplă și supleanță materială

Occam distinge în mod fundamental trei tipuri de *suppositio* : supleanța personală, supleanța materială și supleanța simplă. Supleanța materială îi permite să ducă la bun sfârșit sarcina asumată cu noțiunea de impoziție secundă *pentru limbajul convențional* ; supleanța simplă, să ducă la bun sfârșit sarcina asumată cu noțiunea de intenție secundă *pentru limbajul mental*.

Fie următoarele enunțuri *orale* :

<1> *Homo currit* (un om aleargă)
<2> *Homo est species* (omul e o specie)
<3> *Homo est nomen* ('om' e un nume).

În enunțul oral <1>, categorema orală 'homo' se referă la oamenii care sunt semnificații săi. Occam spune, în conformitate cu uzanțele logicii medievale, că este luat ca *supleanță personală*. Cu toate acestea, definiția occamistă a supleanței personale e foarte diferită de definițiile obișnuite. În logica secolului al XIII-lea, supleanța personală se învecinează cu denotația de indivizi (e „accepțiunea unui termen comun pentru inferiorii săi")[241], dar de indivizi în sensul de lucruri individuale extramentale : supleanța

[240] Cf. CL. Panaccio, „La philosophie du langage...", p. 195
[241] Cf. Petrus Hispanus, *Tractatus*, VI, §, 7, ed. De Rijk, p. 82.

personală se opune supleanței simple definită ca „accepțiunea unui termen comun pentru lucrul universal care este semnificat de el“[242]. La Occam, supleanța e personală „atunci când termenul este pus pentru semnificatul său, fie că acesta e un lucru din afara sufletului, un sunet vocal, o intenție a sufletului, un cuvânt scris sau orice altceva ce se poate imagina“ (*Summa logicae*, I, 64). Se vede prin ce această definiție *completează armonios* teoria metalimbajelor. Cu noul său concept de supleanță personală, Occam poate nu numai să facă față în mod logic exigențelor unei ontologii reduse unde nu există decât lucruri singulare, inclusiv intențiile sufletului înțelese ca semne conceptuale, ci și să atribuie același tip de referință unor expresii ca 'Orice *om* e un animal' (unde semnificații lui 'om' sunt lucruri din afara sufletului), 'Orice *nume* vocal e o parte a discursului' (unde semnificații lui 'nume' sunt sunete vocale, adică părți ale limbajului oral), 'Orice intenție a sufletului se află în suflet' (unde semnificații lui 'intenție' sunt intenții, adică nume ale limbajului mental) și 'Orice cuvânt scris e un cuvânt' (unde semnificații lui 'cuvânt' sunt niște semne scrise, adică părți ale limbajului scris). În toate aceste cazuri, dintre care unele au o dimensiune metalingvistică, termenul este pus pentru semnificații săi. Deci nu e suficient să se spună, așa cum făceau logicienii secolului al XIII-lea, că există supleanță personală „când un termen este pus pentru un lucru“ (*pro re*), trebuie să se spună că există supleanță personală „când un termen este pus pentru semnificatul său și este luat în mod semnificativ“. Acest lucru permite să se facă deosebirea între supleanța personală și supleanța simplă.

Așa cum o redefinește Occam, există supleanță simplă „când termenul este pus pentru o intenție a sufletului fără a fi luat în mod semnificativ“. Supleanța simplă comportă una din trăsăturile (și numai una) supleanței personale (în sens occamist), ea se referă la un concept mental. Ea se deosebește totuși de supleanța personală prin faptul că termenul luat în supleanța simplă nu e luat în mod semnificativ. În enunțul oral <2>, termenul 'om' este pus pentru o intenție a sufletului. Aceasta deoarece 'specia' în discuție este o intenție a sufletului (și nu, evident, un lucru singular în afara sufletului, sau un sunet vocal, sau un cuvânt scris, sau orice altceva ce s-ar putea imagina – de exemplu un lucru universal în afara sufletului). Dar aceasta nu înseamnă că

[242] Cf. Petrus Hispanus, *Tractatus*, VI, §, 5, ed. De Rijk, p. 81.

termenul oral 'om' are o funcţie semnificativă. În realitate, el nu semnifică intenţia mentală, ci îi este doar subordonat ca semn şi ambele semnifică *acelaşi lucru* : oamenii individuali existenţi în afara sufletului. Deci, nu este doar insuficient ci şi fals să se spună, cum făceau logicienii secolului al XIII-lea şi, mai târziu, marele adversar realist al lui Occam la Oxford, Walter Burleigh, că există supleanţă simplă „când un termen este pus pentru semnificatul său" *(pro suo significato)* : supleanţa e simplă când termenul este pus pentru o intenţie a sufletului care, *vorbind la propriu, nu* este *tocmai semnificatul termenului*, deoarece acest termen „semnifică lucruri adevărate" (aici, oamenii individuali) şi nu concepte mentale.

Acest caz e diferit de enunţul <3>, unde cuvântul oral '*homo*' are supleanţă materială. Aşa cum o redefineşte Occam, există supleanţă materială „atunci când termenul nu supleşte în mod semnificativ, ci este pus pentru un sunet vocal sau pentru un semn scris". Supleanţa materială comportă trăsătura caracteristică a supleanţei simple (în sens occamist), ea nu are funcţie semnificativă. Totuşi, ea se deosebeşte de supleanţa simplă prin faptul că termenul dintr-o supleanţă simplă nu este pus pentru un element al limbajului mental (un concept), ci pentru elemente ale limbajului convenţional (un cuvânt oral sau un cuvânt scris). În enunţul <3>, 'om'este pus pentru el însuşi, fără a se semnifica pe sine. La fel se întâmplă cu <3'> *homo scribitur* („om este scris"), unde termenul 'om' este pus pentru ceea ce e scris. Această observaţie îl face pe Occam să constate că cele trei tipuri de supleanţă (personală, simplă, materială) sunt valabile atât pentru cuvintele scrise cât şi pentru cele orale, pentru termenii mentali cât şi pentru termenii vocali sau scrişi.

Este prin urmare la fel de fals să se spună, cum făceau anumiţi logicieni din secolul al XIII-lea, că se vorbeşte de supleanţă „personală" deoarece termenul ar fi pus pentru o persoană (un individ), de supleanţă „simplă" deoarece el ar fi pus pentru „ceva simplu" (o formă comună) şi de supleanţă „materială" deoarece el ar fi pus pentru o materie (fonică sau grafică).

Graţie teoriei celor trei moduri principale de supleanţă, Occam poate desăvârşi travaliul de analiză metalingvistică necesar rezolvării pseudo-problemei universaliilor. E suficient să se tragă toate consecinţele din analiza propoziţiei <2> în termeni de referinţă.

Propoziția *'Homo est species'* nu prezintă nici o dificultate metafizică, iar Porfir nu avea de ce să pună în sarcina unei „științe mai înalte" problema pe care o formulase și o închisese în același timp.

Propoziția *'Homo est species'* se analizează, prin urmare, în două moduri elementare :

<a> La nivelul limbajului convențional, cuvântul oral 'om' se referă la conceptul mental căruia îi e subordonat și semnifică același lucru ca și el : *adevărații* oameni, în timp ce cuvântul 'specie' predicat despre el semnifică semnificatul său, care e un concept mental.

<b> La nivelul limajului mental, cuvântul mental 'om' se referă la el însuși.

Această situație este inversată în propoziția 'Homo est nomen' :

<c> La nivelul limbajului convențional, cuvântul oral 'om' se referă la el însuși.

<d> La nivelul limbajului mental, cuvântul mental 'om' se referă la cuvântul oral care îi este subordonat.

Dacă avem acum în vedere termenii în structura globală a propoziției căreia îi aparțin, se poate spune că există un oarecare paralelism între propozițiile <2> și <3> : în propoziția <2>, termenul subiect 'om' este un termen de primă intenție, având supleanță simplă, iar predicatul 'specie', un termen de intenție secundă, având supleanță personală ; în propoziția <3> subiectul e un termen de primă impoziție (și de primă intenție) având supleanță materială, iar predicatul 'nume', un termen de impoziție secundă având supleanță personală. Există posibilitatea ca acest paralelism să fie enunțat în mod mai global, postulând că „într-o frază dată, un termen oarecare nu poate primi supleanță materială" decât dacă cealaltă extremitate a frazei este un termen de *impoziție secundă* și că nu poate primi supleanță simplă" decât dacă cealaltă extremitate este un termen de *intenție secundă.*

Pentru a arăta adevărul propoziției 'Omul este o specie', Occam dă așadar o interpretare metalingvistică supleanței simple, comparabilă cu doctrina sa despre semnificația redusă la „relația plurală a termenului cu diferiți indivizi la care se aplică" și „devenită posibilă prin introducerea ideii de limbaj mental"[243]. Această

[243] Cf. Cl. Panaccio, „La philosophie du langage...", p. 196.

intrepretare metalingvistică scurtcircuitează, dacă se poate folosi această imagine, însuşi fundamentul semantic al realismului : necesitatea ca *referentul* unui termen ce are supleanţă simplă să fie lucrul universal în afara sufletului *semnificat* de el cu titlu prim. Simetria încrucişată a supleanţei simple şi a supleanţei materiale nu era o simplă alternativă tehnică la realism în cadrul semanticii propoziţiilor, era instrumentul unei concepţii întru totul diferită despre limbaj şi despre gândire, atât în ele insele, cât şi în relaţia lor cu lucrurile.

Analiza propoziţiei 'Omul este o specie' la Jean Buridan şi Albert de Saxa

Distincţia între supleanţa simplă şi supleanţa materială a fost de două ori pusă în discuţie de către Jean Buridan. Ca şi Occam, Buridan denunţa global interpretarea tradiţională a distincţiei între supleanţă personală, simplă şi materială. Dar, în opoziţie cu Occam, n-a încercat s-o reformuleze.

> Unii au adăugat un al treilea membru, pe care l-au numit supleanţă simplă. Au făcut-o deoarece credeau că există naturi universale în afara sufletului, distincte de singulare. Ei au spus deci că un termen comun supleşte personal atunci când este pus pentru singularele înseşi, că supleşte simplu atunci când este pus pentru această natură universală şi că supleşte material atunci când este pus pentru el însuşi. Dar eu cred că Aristotel a distrus o dată pentru totdeauna această opinie, în cartea a VII-a a *Metafizicii* ; trebuie suprimată aşadar această supleanţă simplă, cel puţin aşa cum este ea explicată în această versiune[244].

Mai mult, el a respins, de asemenea, sau cel puţin a neutralizat în favoarea supleanţei materiale, o versiune nouă a supleanţei simple, apropiată de ceea ce se înţelegea Occam însuşi.

> Unii spun că există supleanţă simplă când un sunet vocal este pus în locul conceptului care l-a impus şi supleanţă materială când el este pus pentru el însuşi sau pentru ceva asemănător.

---

[244] Cf. Jean Buridan, *Lectura Summae logicae*, IV, 3, 2 (text citat după transcrierea inedită a lui Hubert Hubien, căruia îi aducem aici mulţumirile noastre călduroase).

Se poate accepta aceasta, dar nu-mi fac probleme, căci eu le numesc pe ambele 'supleanță materială'"[245].

Pornind de la Buridan, o parte a tradiției para- sau post-occamiste analizează supleanța lui *homo*, în propoziția '*Homo est species*' ca „supleanță materială sau simplă". Această asimilare aparentă a celor două tipuri de supleanță dovedește, după cum se pare, aceeași voință de a reduce capacitatea referențială a unui termen la un bipartism strict : pe de o parte, supleanța proprie sau personală ; pe de alta, supleanța improprie (materială sau simplă). Așa se întâmplă, dincolo de nominalism, la averroistul eclectic din secolul al XV-lea, Paulus Venetus și în tabăra nominalistă însăși, la Albert de Saxa[246] care, în *Quaestiones in arte veterum. In Porphyrium* pare să elimine și el distincția marcată de Occam între propozițiile de tipul '*Homo est species*' și '*Homo est nomen*'.

În propoziția '*Homo est species*', cuvântul '*homo*' are o supleanță materială sau simplă, căci numele *species* este un predicat de impoziție secundă, aparținând supleanței materiale sau simple și, în consecință, el trage *(trahit)* cuvântul *homo* spre supleanța materială sau simplă[247].

Dar e vorba de asimilare sau de prescurtare? Ne putem pune această întrebare deoarece, după unii interpreți, se pare că, la Occam însuși, supleanța lui '*homo*' e simplă, în cazul când '*Homo est species*' este o propoziție orală și e materială, în cazul când '*Homo est species*' este o propoziție mentală. Astfel, deoarece omite să precizeze că expunerea sa vizează simultan aceste două tipuri de propoziții, Albert dă impresia unei sinonimii între supleanța simplă și supleanța materială. Ipoteza e probabilă, dar trebuie să ne întrebăm mai întâi în ce context abordează Buridan distincția tradițională a modurilor supleanței. Această întrebare poate servi drept revelator al tipului de criză introdus de occamism și al naturii dezbaterilor pe care le-a provocat. Analiza propoziției '*Homo est species*' arată că semanticile realiste și nominaliste sunt incompatibile, la fel ca ontologiile și teoriile lor asupra intenționalității.

[245] *Ibid.*

[246] Cf. A. Maierù, *Terminologia logica della tarda scolastica*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1972, p. 295--298.

[247] Cf. Albert de Saxa, *Quaest. in artem veterem. In Porph, quaest.* 3, § 247, ed. A. Muñoz Garcia, Maracaibo, Universidad del Zulia, 1988, p. 250.

Reacția antinominalistă a acționat tocmai pe acest teren (vom reveni mai jos). Dar ea a acționat de asemenea și pe un alt teren. Printre toate cenzurile medievale ale nominalismului, celebrul statut promulgat la Paris la 29 decembrie 1340 face să apară cu claritate miza, prin două stipulări ce leagă explicația de text realizată de profesor și tipul de semantică pe care îl profesează :

> • Nici un profesor, licențiat sau student al facultății de arte din Paris să nu aibă îndrăzneala de a declara falsă sau literalmente falsă (*falsum de virtute sermonis*) o propoziție binecunoscută a unui autor, a cărui carte face obiectul cursului.
> • La fel, nimeni să nu afirme că o propoziție este absolut sau literalmente falsă, dacă ar fi falsă conform supleanței personale a termenilor (*Cartulariu al universității din Paris*, II, nr. 1042).

Atribuit de mai mulți istorici lui Buridan, acest statut universitar constituie o reacție, venită din tabăra nominalistă însăși, față de modul de a preda bazat pe semantica occamistă. În cursul său (*Lectura*) asupra lucrării *Summa logicae* a realistului Petrus Hispanus, nominalistul Buridan, pornind de la un text unde propoziția '*Homo est species*' e analizată în cadrul unui sistem ce admite existența unor „lucruri universale" și unde supleanța simplă e definită ca „acceptarea unui termen comun pentru lucrul *universal* semnificat de el", face din discutarea acestei propoziții prilejul unei vaste expuneri asupra adevărului și falsului lui *virtute sermonis*, expunere în care recenzează și critică trei mari opinii.

Prima <a>, în care se recunoaște o versiune a tezei stigmatizate în decretul din 1340, asimilează adevărul după sensul literal al cuvintelor cu „supleanță primă și principală", adică cu supleanța personală, contestă orice valoare uzului lingvistic și respinge „ca absolut falsă *de virtute sermonis*" propoziția admisă de Petru Hispanus. Cea de a doua <b> este contrară celei dintâi : uzul, îndeosebi cel al autorilor, singurii martori siguri ai primei impoziții a termenilor, își subordonează adevărul sensului literal, deoarece discursul nu are putere semantică sau referențială decât în funcție de impoziție și de uz.

Buridan respinge această poziție, pe motiv că, după opinia sa, nu se poate identifica uzul cu uzul „cel bun" (uzul autorilor). Poziția sa proprie este cea de a treia opinie : <c> sensul literal este rodul unei decizii comparabile cu convențiile lingvistice care reglează jocurile de limbaj în disputele logice practicate în acea

vreme. Deci sensul propriu al cuvintelor e constituit de această semnificație „general acceptată", adică acceptată de o comunitate lingvistică (și profesională) determinată, iar în funcție de ea există sens literal, oricare altul fiind impropriu. Se poate astfel spune, conform lui Buridan, că propoziția '**Homo est species**' este adevărată dacă e luată în sensul impropriu, adică în sensul în care o înțelege *auctor*-ul (aici Petrus Hispanus), dar că ea este falsă dacă e luată în sensul literal al cuvintelor, în sensul propriu așa cum este el determinat de uzul comun. Concluzia aparține unui fel de *principiu de caritate instituțional:* de fiecare dată când un autor formulează un enunț susceptibil de a avea un sens adevărat, chiar dacă impropriu, nu va putea fi respins *la modul absolut* fără a se da dovadă de „încăpățânare" (*negare simpliciter propositionem esset esse dyscolum et protervum*) – prescripție mai netă decât critica occamistă a *scriptores veteres* voalată sub formă de omagiu[248].

Aceste analize ale lui Buridan, care aruncă lumină asupra sensului statutului din 1340, oferă fundalul interpretării lui '*Homo est species*'de către Albert de Saxa.

Urma problematicii buridaniene a sensului literal e vizibilă în primele două din cele trei ipoteze pe care Albert le așează ca principiu al răspunsului său la întrebarea: Trebuie admisă propoziția 'Omul este o specie'? Prima ipoteză <1> este că termenii unei propoziții trebuie luați întotdeauna după supleanța personală, cu excepția cazului când autorii înțeleg altfel această propoziție. A doua ipoteză <2> este că dacă predicatul unei propoziții ține de supleanța „simplă sau materială", altfel spus, dacă el nu poate fi predicat *cu adevăr* despre subiect decât atunci când acesta se află de asemenea în supleanță „materială sau simplă", el are forța de a „atrage subiectul" spre o supleanță „simplă sau materială", *dacă nimic nu îl împiedică s-o facă.* Așa procedează autorii când utilizează propoziții al căror predicat este un termen de intenție secundă sau de impoziție secundă: ei nu simt necesitatea de a adăuga subiectului o marcă autoreferențială, cum ar fi 'acest termen', pentru a-l pune în supleanță „materială sau simplă". Regula uzuală atunci – „subiectele sunt așa cum predicatele le permit să fie" – este o justificare suficientă a acestei practici. Ipotezele <1> și <2> corespund deci pozițiilor

[248] Cf. William d'Occam, *Summa logicae*, III. 4. 3, ed. PH. Boehner, G. Gál, S. Brown, în *Opera philosophica*, I, Franciscan Institute, St. Bonaventure (N..Y.),1974. p. 758. Cf. și *ibid.*, II, 4, p. 264–265.

<a> și <b> ale lui Buridan. În schimb, a treia ipoteză <3> nu are nici un raport cu <c> : aceasta deoarece punerea în supleanță „materială sau simplă“ a unui termen luat semnificativ nu poate avea loc când capacitatea de „atracție“ exercitată de predicatul intensional este *blocată de cuantificarea subiectului cu ajutorul unei sincategoreme aparținând aceluiași gen gramatical cu subiectul.* Numai în cazul exact când cuantificatorul și subiectul sunt, ambele, gramatical neutre, poate exista acțiune a predicatului asupra subiectului. Aceasta înseamnă că trebuie să se facă o distincție atentă între '*Omnis homo est species*' și '*Omne homo est species*' : această ultimă propoziție trebuie acceptată ; în schimb, prima trebuie respinsă. Această distincție ciudată poate fi explicată cu ușurință. În cazul lui '*omne homo*', subiectul se a lă în supleanță materială ; în '*omnis homo*', el este în supleanță personală[249]. Analiza lui Albert conduce, așadar, la bipartiția buridaniană între supleanță materială și supleanță personală și, în același timp, la o teză caracteristică a *școlii* buridaniene care, după mărturia lui Jean Dorp[250], admitea regula gramaticală conform căreia „orice cuvânt luat în mod material e de genul neutru“.

> Termenul *om* luat în mod material este de genul neutru, ca și cuvântul *omne*. Deci trebuie acceptată fraza '*Omne homo est species* deoarece sensul său este : acest termen 'om' este o specie *('Iste terminus homo est species')*, iar tot ce îi seamănă la nivel oral, scris sau mental, este o specie. În schimb, propoziția '*Omnis homo est species*' trebuie respinsă, căci ea semnifică faptul că nu există nici un bărbat și nici o femeie care să nu fie o specie, ceea ce este fals[251].

Totuși, problema fundamentală nu este de a ști dacă propoziția '*Homo est species*' e acceptabilă sub forma '*Iste terminus homo est species*' – altfel spus în sensul pur material –, ci dacă ea poate fi

---

[249] Sistemul format prin regula conform căreia un predicat de intenție secundă își pune subiectul în supleanță materială și prin regula conform căreia orice cuvânt care suplinește în mod material este de genul neutru, era consid rat ca fiind tipic buridanian de către adversarii parizieni ai buridanismului, „albertiștii“, discipoli ai lui Albert cel Mare. Se poate evoca aici mărturia lui Jean de Maisonneuve, care îi dă o dezvoltare amplă, analizând diferența între propozițiile *nulla unio est subiectum* și *nullum 'unio' est subiectum*. Asupra acestui punct, cf. Jean de Maisonneuve, *Commentum aureum*, I, 1; ms. Erlangen 650, f. 1vb–2va, cu observațiile lui Z. Kaluza, *Les Querelles doctrinales à Paris. Nominalistes et réalistes aux confins des XIV[e] et XV[e] siècles* („Quoblibet“, 2), Bergamo, Lubrina, 1988, p. 116, nota 48.

[250] Cf. Jean Dorp, *Perutile Compendium totius logice*, ed. de la Veneția, 1499, f. H5ra.

[251] Cf. Albert de Saxa, *Perutilis Logica*, I, 13.

admisă fără marcarea autoreferinței subiectului, așa cum o cere ipoteza <2> și cum o refuză ipoteza <3>. Forma exactă a lui *quaestio* în discuție este, atunci : Trebuie acceptată propoziția 'Omul este o specie' *când nu se adaugă* 'acest termen' (pentru a forma 'Acest termen *om* este o specie') ? Această problematică nu implică punerea sub semnul întrebării a distincției între supleanță materială și supleanță simplă, dar tolerează ca ea să fie neutralizată : fie că e vorba de o propoziție orală sau mentală, propoziția nu e acceptabilă decât dacă termenul subiect nu e luat în mod semnificativ (ceea ce e valabil în același timp pentru supleanța materială și supleanța simplă). Sensul expresiei *materialiter vel simpliciter* este mai puțin cel al unei reduceri a unui tip de supleanță la altul, cât indicarea paralelismului lor funcțional. De unde o poziție finală care este în mod *instituțional* anti-occamistă dar care, pe fondul doctrinei angajate, nu este ca atare : trebuie acceptată propoziția 'Omul este o specie' fără a fi necesar să i se adauge lui 'om' o expresie ca 'acest termen'. Prin urmare, în '*Homo est species*' predicatul este un termen ce ține de supleanța materială *sau* simplă, el nu poate fi verificat despre 'om' decât dacă 'om' suplinește material *sau* simplu, și nici un cuantificator nu împiedică predicatul să „atragă" cuvântul 'om' spre supleanța materială *sau* simplă – nu încape îndoială că Occam n-ar fi văzut nici un inconvenient în această analiză. Diferența față de el este că Albert ajunge la concluzia sa („se poate spune că în '*Homo est species*' '*homo*' suplinește material *sau* simplu și că propoziția trebuie acceptată"), *pornind de la ipoteza* <2> completată cu <3>, deci *împotriva susținătorilor ipotezei* <1>. „Păstrând" supleanța simplă, Albert se îndepărtează de Occam prin aceea că adaugă rațiunilor filosofice marca insistentă a unui respect *prudențial* față de *auctores*, pe care se presupune că își întemeia învățătura – „pentru că toți autorii antici au accepta-o *(communiter)*, la fel ca pe '*Homo est species*'", spune el în mod explicit[252], „pentru că anticii făceau din supleanța simplă un membru al diviziunii (generale) a supleanțelor", va spune un alt buridanian, Marsilio d'Inghen[253], trecând de la principiul carității la un fel de *maximă de prudență profesională*. Dar el păstrează supleanța simplă în interpretarea dată de Occam,

[252] Cf. Albert de Saxa, *Quaestiones in artem veterem*. In Porph., § 246, ed. A. Muñoz García, p. 248.

[253] Cf. Z. Kaluza, *Les Querelles doctrinales à Paris* ..., 1988, p. 117, nota 53.

iar dacă învelește într-o disjuncție distincția occamistă dintre supleanța materială și supleanța simplă, el nu o respinge explicit. În aceste condiții, interpretarea occamistă a lui *'Homo est species'* este reformulată de școala buridaniană, însă fondul doctrinei lui Occam nu e repus în discuție : dincolo de retușurile de detaliu, credo-ul nominalist rămâne tratarea supleanței simple ca simplu uz *metalingvistic*. Dacă nu elimină supleanța simplă în favoarea supleanței materiale și se mulțumesc să noteze paralelismul lor, principala diferență între nominaliștii buridanieni și Occam rezidă de acum încolo în *efectul întârziat* al statutului nominalist din 1340, *i.e.* în modul de a colabora cu autoritățile. Dar acesta e un capitol al istoriei instituționale, care nu ne privește aici.

INTUIȚIE ȘI ABSTRACȚIE

Distincția între cunoașterea intuitivă și cunoașterea abstractivă primește un nou impuls. Mai întâi, ansamblul structurii expuse de Aristotel în *De anima*, III, 6, primește o nouă interpretare. Intelecției indivizibilelor Occam îi substituie un „act aprehensiv incomplex" care precedă și fondează „actul aprehensiv complex", fiind în aparență corespondentul a ceea ce Aristotel numea „intelecția compuselor". În realitate, în măsura în care actul aprehensiv complex nu e actul judicativ, cel „prin care subiectul judecă o propoziție dată ca fiind adevărată sau falsă", *actus apprehensivus* complex al lui Occcam nu e „aserțiunea" (*φάσιζ*) despre care Aristotel spune (Tricot, p. 189) că „asemenea afirmației" (*κατάφασιζ*)" este întotdeauna adevărată sau falsă", ci e *formarea unei propoziții mentale* „asupra adevărului căreia subiectul nu se pronunță încă, dar care e întotdeauna presupusă de judecată"[254]. La fel, *actus apprehensivus* incomplex al lui Occam nu este „intelecția indivizibilelor" cu care începe *De anima*, III, 6, ci este tocmai actul ce se subîmparte în cunoaștere intuitivă și cunoaștere abstractivă, doi termeni binecunoscuți începând cu Matteus ab Aquasparta și mai ales cu Duns Scotus, de la care sunt direct împrumutați.

Cunoașterea intuitivă a lui Occam nu este cea a lui Scotus. Mai exact, în timp ce Scotus postula existența ei în sânul unei

---

[254] Cf. Cl. Panaccio, „Intuition, abstraction et langage mental dans la théorie occamiste de la connaisance", *Revue de métaphysique et de morale*, 1992/1, p. 63.

lungi secvențe argumentative consacrată memoriei și reminiscenței, Occam face din ea un punct de plecare non-problematic. Există o cunoaștere intelectuală intuitivă a lucrurilor. E „cunoașterea în virtutea căreia intelectul poate ști *(potest sciri)* dacă un lucru este sau nu este", cunoaștere ce permite „să se cunoască în mod evident (*evidenter cognosci*) că un lucru nu este atunci când nu este sau dacă nu este" și să se „judece nu numai că un lucru este atunci când el este, ci și că nu este atunci când nu este". A ști, a cunoaște, a judeca sunt date ca echivalente. Însă Occam își precizează în mod decisiv concepția despre cunoașterea intelectuală intuitivă afirmând că ea este cea care „face să se cunoască în mod evident un adevăr contingent, mai ales la prezent" și înțelegând prin aceasta: care „provoacă o judecată evidentă adevărată asupra unei propoziții contingente la prezent, referitoare la lucrul respectiv"[255]. Cunoașterea intuitivă e fundamentul unei judecăți de existență. La polul opus, cunoașterea abstractivă e cunoașterea unui „lucru contingent" care nu ne permite să știm cu exactitate dacă un lucru „este sau nu este". Pe scurt: ea se referă din capul locului la existență sau la non existență mai degrabă decât la singularitate sau la non-singularitate. În realitate, eu pot avea cunoașterea intelectuală abstractivă a unui lucru singular (de exemplu a unui individ în absența sa), ca și pe aceea a unei pluralități de lucruri singulare, *via* un concept general.

> Cunoașterea intuitivă a unui lucru este cunoașterea în virtutea căreia se poate ști dacă un lucru există sau nu există, astfel încât, dacă acel lucru există, intelectul să-l considere imediat ca existent și să aibă certitudinea că el există [...]. Ca regulă generală, se va numi așadar cunoașterea intuitivă orice cunoaștere incomplexă a unui termen sau a unor termeni (sau a unui lucru sau a unor lucruri) în virtutea căreia se poate cunoaște un adevăr contingent oarecare, în mod special cele care au legătură cu prezentul.
> În schimb, se numește cunoașterea abstractă, cunoașterea în virtutea căreia nu se poate ști în mod cert despre un lucru contingent dacă el există sau nu. Luată în acest sens, cunoașterea abstractă face abstracție de existență și de nonexistență, exact în măsura în care, invers față de cunoașterea intuitivă, ea nu ne face să știm cu certitudine despre un lucru existent că el există și despre un lucru

[255] Cf. Panaccio, *ibid.*

nonexistent că nu există. De altfel, printr-o cunoaştere abstractă nu se cunoaşte nici un adevăr contingent, cu atât mai puţin cele care au legătură cu prezentul.
Aceste premise (generale) fiind afirmate, trag din ele un anumit număr de concluzii.
<1> Cunoaşterea intuitivă şi cunoaşterea abstractă nu diferă prin faptul că cunoaşterea abstractă s-ar putea referi în egală măsură la un lucru existent sau nonexistent, prezent sau absent, în timp ce cunoaşterea intuitivă ar putea privi doar lucrurile realmente existente şi prezente. <2> Cunoaşterea intuitivă şi cunoaşterea abstractă nu diferă mai mult nici prin faptul că cunoaşterea abstractă ar fi incapabilă să-şi atingă obiectul în mod adecvat, adică în el însuşi şi ar trebui să se mulţumească să-i primească imaginea, în timp ce cunoaşterea intuitivă ar atinge lucrul însuşi, în el însuşi şi în mod adecvat [...]. <3> Cunoaşterea intuitivă şi cunoaşterea abstractă nu diferă mai mult nici prin faptul că cunoaşterea intuitivă ar avea în mod necesar o relaţie reală şi actuală cu obiectul său, în timp ca cunoaşterea abstractă n-ar avea în mod necesar o relaţie reală şi actuală cu obiectul său, ci doar o relaţie virtuală [...]. <4> În sfârşit, cunoaşterea intuitivă şi cunoaşterea abstractă nu diferă mai mult nici prin faptul că, în cunoaşterea intuitivă obiectul ar fi prezent în existenţa sa proprie, în timp ce în cunoaşterea abstractă el nu ar fi prezent decât printr-un intermediar care l-ar reprezenta perfect în natura sa proprie esenţială şi cognoscibilă. Prin urmare, afirmă că cunoaşterea intuitivă şi cunoaşterea abstractă diferă prin ele însele şi nu din cauza obiectelor pe care ne-ar permite să le cunoaştem[256].

În cursul natural al lucrurilor (adică făcând abstracţie de o intervenţie divină care provoacă în suflet cunoaşterea singularului ce permite să se judece, în absenţa lucrului, că acesta există), cunoaşterea intelectuală intuitivă şi aprehendarea sensibilă a unui lucru singular prezent fizic trebuie luate împreună. La întrebarea de a şti dacă în starea prezentă a umanităţii, „intelectul" omului „poate cunoaşte intuitiv sensibilele", Occam răspunde fără ezitare : *da*. Concurenţa aprehendării sensibile şi a cunoaşterii intelectuale a singularului nu pune nici o problemă specială, căci aceasta din urmă are o funcţie specifică la care cea dintâi nu poate năzui : ea, şi numai ea, este cea care generează judecata de existenţă. Pentru

[256] Cf. William de Occam, *Ordinatio*, Prolog, *quaest.* 1, art. 1.

a justifica existenţa cunoaşterii intelectuale intuitive, Occam nu trebuie să facă un ocol prea mare. E suficient să invoce principiul potrivit căruia „în acelaşi subiect", în aceeaşi facultate cognitivă, trebuie să se găsească *şi* „cunoaşterea complexă" *şi* „cunoaşterea incomplexă pe care aceasta o presupune"[257]. Adept al unei „psihologii modulare" în sensul lui J. Fodor, Occam tratează sufletul senzitiv şi suf etul intelectiv drept „două subiecte cognitive distincte"[258]. Argumentul în favoarea cunoaşterii intelectuale intuitive, mai puţin chinuit decât cel al lui Scotus, este prin urmare acela că, dacă judecata singulară de existenţă şi actul aprehensiv incomplex aparţin „aceluiaşi modul", intelectul, acesta trebuie *să aibă acces direct la l crurile sing lare.*

Marea noutate a psihologiei occamiste constă aşadar în a regândi integral, pronind de la propria sa reinterpretare a lui *De anima*, III, 6, diversele secvenţe grefate mai mult sau mai puţin confuz unele pe altele de către Aristotel în *Analitica secundă*, II, 19. Aspectul cel mai imediat vizibil al acestei interpretări a aristotelismului este rescrierea seriei senzaţie, memorie/imaginaţie, abstracţie (universal de experienţă)/percepţie, intuiţie intelectuală, care alimentase până atunci, după cum se pare (dacă se acceptă reorganizarea occamistă) mai multe domenii de probleme în acelaşi timp *prost distinse* şi deci *prost coordonate.*

De la senzaţie la abstracţie

Aşa cum îl reconstruieşte Occam, procesul cognitiv se prezintă ca o „secvenţă cauzală complexă" : lucrul sensibil produce <a> o senzaţie, apoi, cu ajutorul senzaţiei, <b> o intuiţie intelectuală singulară care produce la rândul său două lucruri în interiorul intelectului : <c> o judecată singulară de existenţă (sau, „într-un mod mai general, adeziunea sigură la nişte propoziţii contingente la prezent") şi <d> un act abstractiv simplu, „indiferent faţă de existenţa sau nonexistenţa" lucrului.

Acest act abstractiv este el însuşi cauza <e> formării unui *habitus*, adică a unei dispoziţii care este o formă de memorie intelectuală, din moment ce acest *habitus* este cel ce, dacă e cazul,

---

257 Cf. William de Occam, *Quodl.* I, *quaest.* 15, citat de Cl. Panaccio „Intuition, abstraction...", p. 65.

258 Cf. Cl. Panaccio, „Intuition, abstraction...", p. 66.

va permite <f> reactivarea actului abstractiv inițial. Actul abstractiv nu este abstracția universalului.

Trebuie știut că există două tipuri de cunoaștere abstractivă :

> Există o cunoaștere abstractivă ce se exercită asupra a ceea ce există abstras din mai multe lucruri singulare. În acest sens, cunoașterea abstractivă nu e altceva decât cunoașterea unui universal ce poate fi efectiv extras dintr-o pluralitate de lucruri. Dar există și un alt tip de cunoaștere abstractivă, care face abstracție de existență sau non-existență și de alte condiții ce însoțesc un lucru singular în calitate de accidente contingente sau care se predică despre el. Această cunoaștere abstractă nu ne face să cunoaștem altceva decât ceea ce ne dă cunoașterea intuitivă : prin ambele tipuri de cunoaștere este cunoscut același lucru singular, în întregime și în orice punct [același][259].

Față de interpretarea curentă a lui Aristotel, teoria lui Occam reprezintă o adevărată revoluție. Hiatusul psiho-fizic care, de la Avicenna încoace, separa funcțiile cognitive revelând sensuri interne (în special imaginația și memoria) și procesele de cunoaștere intelectuală, împiedica să se acorde locul cuvenit trecerii *continue* a blocului senzație, imaginație, memorie la „universalul" de experiență pe care, în *Metafizica*, A, 1 și în *Analitica secundă*, II, 19, Aristotel îl descrisese sumar distingându-l de o „intenție intelectuală" a principiilor identificată de tradiția interpretativă platonizantă încă de foarte timpuriu cu o „intuiție eidetică" a esențelor. Punând intuiția intelectuală a singularului, în concurență cu senzația, în principiul înlănțuirii cauzale ce duce la abstracție, apoi, făcând din abstracție nu formarea unui concept universal, ci un act abstractiv indiferent de existența sau nonexistența lucrului și făcând din acest act astfel înțeles principiul unui *habitus* memorial ce fundamentează posibilitatea propriei reactivări, Occam reîmpărțea toate cărțile de joc. El rezolva problema memoriei intelectuale lăsată în suspensie de tradiția avicenniană, deplasa noțiunea de indiferență a esenței de la sfera lucrurilor la cea a conceptelor sau mai degrabă a conceptelor interpretate ca acte de intelecție, rezolvând totodată și (pseudo-) problemele legate de distincția între formarea universalului de abstracție (inducția abstractivă) și intuiția esenței în separarea sa eidetică – distincție luată de medievali din *Analitica secundă*, II, 19.

---

[259] Cf. William de Occam, *Ordinatio*, prolog, *quaest*. 1, art. 1.

Cunoașterea abstractivă și universaliile

Teoria occamistă a universaliilor poate fi rezumată fără nici o dificultate. Universalul nu este un lucru, ci un concept. Conceptul nu este un simplu conținut „obiectiv", ci un act conceptual, referențial, ce trimite la o pluralitate de lucruri singulare. Acest act este un „accident real al spiritului", *o calitate a sufletului*, un act cognitiv ce nu are existență „obiectivă" (în calitate de obiect pur și simplu „intențional"), ci doar o existență „subiectivă" *in anima*, cu alte cuvinte este o „calitate realmente inerentă unui subiect" : sufletul. Cum se întâmplă adesea, această teorie e concepută de Occam în conformitate cu cea a lui Avicenna. De fapt, e o reinterpretare, pornind de la teoria semnului conceptual, a ceea ce Avicenna încercase să gândească la nivelul lui *intentio* : un dublu statut, deopotrivă universal și singular, al universalului.

> Trebuie spus că orice universal, indiferent care ar fi el, este un lucru singular, dar numai în sensul de universal prin semnificație, adică deoarece este un semn al mai multor lucruri. E ceea ce spune Avicenna în *Metafizică*, V : „O formă care există în intelect este în relație cu o multiplicitate ; sub acest raport, ea este un universal, deoarece este o intenție mentală a cărei relație cu lucrurile la care se referă e invariabilă..." Și continuă : „Deși universală în relația sa cu indivizii, această formă, raportată la sufletul rațional unde e imprimată, este universală. Astfel, ea nu este decât una dintre formele ce se află în gândire". ceea ce vrea el să spună este că universalul e o intenție singulară a sufletului însuși, aptă de a fi predicată despre mai multe lucruri. Altfel spus : această formă e numită universală tocmai deoarece e aptă de a fi predicată despre mai multe lucruri, nu pentru a se reprezenta pe sine, ci pentru a reprezenta pluralitatea în discuție. În schimb, în măsura în care ea este o formă ce există realmente în intelect, ea e numită singulară[260].

Subiectivitatea despre care vorbește Occam nu e „subiectivitatea" psihologiei moderne : e cea a subiectului aristotelic, sub-iectivitatea sub-stanței singulare *purtătoare* de accidente sau de proprietăți. Această calitate, acest *accident mental* care este con-

[260] Cf. William de Occam, *Summa logicae*, I, 14.

ceptul, întreţine un raport de *similitudo* cu lucrurile pe care le reprezintă. Pentru Occam, acest raport este unul de semnificare, şi de semnificare *naturală*. Orice concept universal poate fi astfel definit în ultimă instanţă ca un *semn natural*, cu alte cuvinte ca un termen mental ce semnifică mai multe lucruri cărora le ţine locul în propoziţiile mentale ce constituie ele însele limbajul mental, căruia limbajul vorbit („vocal") şi limbajul scris, ambele convenţionale, îi sunt subordonate.

Punctul central al acestui dispozitiv căruia i-au fost date până acum toate elementele, cu excepţia unuia, este tocmai cel ce rămâne de definit. Panaccio l-a formulat în mod remarcabil : „Ce raport există între actul-semn pe de o parte, cel ce este elementul constitutiv al propoziţiei mentale şi poate primi în ea o *suppositio*, şi actele intuitive şi abstractive de cealaltă parte?" În cazul abstracţiei, care ne interesează în primul rând aici, răspunsul decurge din sursă : actul de abstracţie este o categoremă conceptuală, un nume comun susceptibil în principiu de a semnifica mai multe entităţi singulare distincte. Altfel spus : *orice* cunoaştere abstractivă simplă „este un termen general al limbajului mental"[261].

Această teză conţine esenţialul gestului de ruptură operat de Occam ; faţă de cele două sensuri posibile ale lui *notitia abstractiva*, abstracţia în raport cu singularitatea şi abstracţia în raport cu existenţa sau non-existenţa. Occam afirmă că actul abstractiv simplu, altfel spus conceptul mental, este întotdeauna „de la sine un universal"[262]. Trebuie acordată atenţie fiecărui element presupus sau implicat de această formulă, căci este vorba de interpretarea însăşi a întregii teorii occamiste a abstracţiei. Miezul tezei lui Occam, cel ce face ca poziţia sa să fie ireductibilă la teoriile empiriste ale abstracţiei, este că „conceptul de specie", să spunem *conceptul specific* „poate fi abstras pornind de la un individ unic"[263]. Doar Duns Scotus se mai apropiase până atunci de această teză, afirmând că o singură percepţie sensibilă este suficientă pentru ca intelectul să poată formmula conceptele universale corespunzătoare. Dar ea dobândeşte la Occam un sens diferit. Mai întâi, ea e limitată la conceptele specifice. „Mecanismul mental de reprezentare schematică apt să funcţioneze pornind de la un

[261] Cf. Cl. Panaccio, „Intuition, abstraction...", p. 68–69.
[262] Cf. Cl. Panaccio, *ibid.*, p. 70.
[263] Cf. William de Occam, *Quodl.* IV, *quaest.* 17, *Opera theologica*, IX, p. 385.

eșantion unic", pentru a folosi definiția foarte potrivită a lui Panaccio[264], nu e valabil pentru conceptul generic : „conceptul de gen nu e niciodată abstras dintr-un singur individ" (*Quodlibet*, I, *quaest.* 13), ceea ce înseamnă că ordinea de subordonare și de implicare logică a genurilor şi speciilor e inversă față de ordinea de dobândire şi de formare a conceptelor înțelese ca acte abstractive. Apoi, ceea ce susține Occam nu este faptul că o singură percepție *sensibilă* e suficientă pentru ca intelectul să poată formula un concept universal, ci că *un singur act de cunoaștere intelectuală abstractivă* e suficient pentru a forma un concept specific.

> Prima parte a unei definiții [care exprimă ce este un lucru, *quid rei*], în împrejurarea de față genul, nu poate fi demonstrată nici *a priori*, nici *a posteriori* despre cel definit. Nu se poate demonstra, de exemplu, că omul este un animal, o propoziție de acest gen e recuperată fără silogism, pe canalul cunoașterii intuitive. De aceea, din moment ce conceptele de 'om' și 'animal' există în intelect, la vederea unui om individual se știe imediat că omul e un animal. Aceasta nu înseamnă că respectivele concepte precedă cunoașterea intuitivă a omului – de fapt, procesul e următorul : omul e cunoscut mai întâi prin unul din simțurile particulare ; apoi, același om e cunoscut de intelect și, deîndată ce e cunoscut, avem o cunoaștere generală și comună *tuturor oamenilor (omni homini)*. Această cunoaștere e numită concept, intenție, pasiune – un concept care e comun oricărui om. De îndată ce acest concept există în intelect, intelectul știe imediat că omul e ceva, fără proces discursiv *(sine discursu)*. Apoi, o dată ce a fost aprehendat un alt *animal* sau alte *animale*, o cunoaștere generală [aplicabilă] *oricărui animal* e solicitată, iar această cunoaștere generală [aplicabilă] *oricărui animal* e numită 'pasiune' sau 'intenție a sufletului' sau 'concept' comun oricărui animal. De îndată ce acest concept [conceptul de animal] există în suflet, intelectul îl poate compune împreună cu conceptul precedent [cel de om] și, imediat ce ele sunt compuse cu ajutorul verbului a fi, intelectul acceptă acest complex fără nici un silogism. Și astfel se obține, fără a recurge la un silogism, orice propoziție de acest tip, în care genul e predicat despre cel definit în sensul cel mai propriu al termenului[265].

Această teză e legată de caracterul semantic al actului reprezentativ, adică de definirea actului abstractiv ca semn conceptual mental și de definirea acestui concept ca *similitudo*. Punctul de ruptură între Occam și predecesorii săi este aici

[264] Cf. Cl. Panaccio, „Intuition, abstraction...", p. 71.
[265] Cf. William de Occam, *Summa logicae*, III–2, 29, p. 557.

deosebit de accesibil. *Similitudo* occamistă nu este o imagine-copie a unui lucru singular, nu există imagine simplă a singularului, nici nume propriu printre conceptele abstractive incomplexe. Imaginea unui lucru singular pe care o am în minte, de exemplu cea a lui Socrate, grație actului abstractiv simplu care face abstracție de existența precum și de nonexistența sa, reprezintă „în același mod tot ce îi este maximal asemănător" lui Socrate. Această imagine, acest concept, acest act este deci general în sensul că poate, în principiu, să reprezinte „toți indivizii care sunt maximal asemănători" și nu este un „concept mai potrivit unuia decât altuia" (*Quodlibet*, V, *quaest*. 7). Desigur, un astfel de concept *deschis* își poate restrânge aplicarea doar la Socrate, fără a deveni mai simplu din această cauză; dimpotrivă, „cunoașterea abstractivă proprie" e „compusă din termeni simpli" (*Quodlibet*, I, *quaest*. 13), ca un fel de *descriptio* definită în sensul modern al termenului[266]. Actul abstractiv simplu e întotdeauna universal; cunoașterea abstractivă proprie, mereu compusă. În această reciprocitate se află principiul fundamental al teoriei universaliilor : orice concept specific este un act abstractiv simplu, pentru că orice cunoaștere abstractivă este comună și nu singulară. Procesul de formare a universalului nu diferă de procesul de abstracție în sensul de act abstractiv simplu, el e formarea unui concept mental universal „prin semnificație", deoarece e semn conceptual al unei pluralități : pluralitatea lucrurilor maximal similare lucrului a cărui aprehendare directă, cunoașterea intuitivă, a generat „prima cunoaștere abstractivă" pe care se întemeiază întregul mecanism de reprezentare schematică. Abstracția în sensul de abstracție în raport cu existența sau nonexistența este abstracția în raport cu singularitatea, în măsura în care ea este producere a unui semn-conceptual predicabil despre mai multe lucruri maximal similare. Deci, abstracție în raport cu singularitatea nu înseamnă abstracție pornind de la singulare. Conceptul general nu e abstras, extras din singulare, în sensul inducției abstractive aristotelice, el e un concept abstras din singularitate, adică este comun mai multora, deoarece e abstras din existență sau nonexistență pornind de la un singur individ, ca un termen mental, în același timp concept, semn și cunoaștere abstractivă ce poate înlocui într-o propoziție mentală toate lucrurile pe care le semnifică : în versiunea sa cea mai

[266] Cf. Cl. Panaccio, „Institution, abstraction..." p. 70.

elementară, el e „un act abstractiv simplu care, prin simplul fapt că face abstracție de existența sau nonexistența obiectului său, se constituie într-un *semn natural în mod intrinsec general* raportându-se, prin însăși forma sa, la o pluralitate de lucruri, toate singulare, evident, dar legate între ele printr-o asemănare obiectivă maximală atunci când e vorba de un concept „specialisim", și din ce în ce mai slabă „pe măsură ce avem de-a face cu un concept mai general"[267]. Iată de ce Occam prezintă „prima cunoaștere abstractivă" generată de cunoașterea intuitivă (aprehendarea directă) a *unui* om ca pe „o cunoaștere generală și comună *tuturor oamenilor*" (*omni homini*) și nu ca pe o cunoaștere a *omului*. E vorba de o reprezentare schematică capabilă să *funcționeze* (adică să se aplice oricărui om) *pornind de la un eșantion unic*. Contrar aparențelor, Occam nu este, așadar, empirist în sensul empiriștilor din epoca clasică. Pentru el, conceptul specific nu este rezultatul unei comparații a indivizilor între ei, prin care se degajă, „se abstrage" un anumit număr de trăsături comune.

CRITICA REALISMULUI

Ontologia lui Occam este o ontologie aristotelică redusă, care nu admite decât ființe individuale, substanțele „prime" ale lui Aristotel și accidentele individuale. Accidentul, de exemplu negreala, e inerent substanței, ca în cele două pixuri ale lui P. V. Spade și nu are ființă decât în ea, iar fiecare substanță primește sau poate primi mai multe accidente. Această doctrină a accidentului a fost apropiată de „particularismul calităților", pe care Panaccio[268] îl definește în mod riguros: „Culoarea unei anumite substanțe individuale este ea însăși un individ numeric distinct de culoarea oricărei alte substanțe, oricare ar fi asemănările aparente, și în același timp numeric distinct de substanța a cărei culoare este". Accidentul occamist nu este o proprietate în sensul modern al termenului: anumite proprietăți „se confundă cu substanța însăși", care nu e substratul inform din teoria esenței materiale, așa cum îl înțelegea Guillaume de Champeaux în secolul al XII-lea, ci o

[267] Cf. Cl. Panaccio, *ibid.*, p. 72.
[268] Cf. Cl. Panaccio, „Nominalisme occamiste...", p. 282.

„esență individuală deja structurată independent de accidentele sale". Structurarea esenței individuale nu reclamă prezența unui universal în substanța însăși. Începând cu *Comentariul la Porfir*, Occam afirmă principiile aristotelice menite să elimine orice formă de universal *in re*. Realismul pe care îl critică înainte de toate Occam nu este așadar numai realismul platonician al Formelor separate, ci în același timp, și mai ales, diferitele forme de realism fundate pe ipoteza că universalul e imanent particularului.

Mai multe teoreme din *Expositio in Librum Porphyrii* sunt, prin urmare, aristotelice, în special una *din cele două principale* : <a> „Nici un universal nu există în mod real în substanțele individuale din afara sufletului, nici nu ține de substanța sau esența lucrurilor", sprijinită în mod explicit pe *Metafizica*, Z, 13 (1038b7–8) și reformulată în felul următor : „Nici un universal nu este substanță, nici parte dintr-o substanță, nici nu există în mod real într-o substanță". Cealaltă teoremă fundamentală din *Expositio* reamintește redefinirea conceptului de lucru (*res*) opusă de Abélard realiștilor din secolul al XII-lea : <b> „Orice lucru susceptibil de a fi ca existent este de la sine, fără nici o adăugire, un lucru singular și numeric unul". Această a doua teoremă e precizată printr-o teză ce poate fi considerată esențială pentru occamism : „Nici un lucru imaginabil nu e singular în funcție de un adaos oarecare. Singularitatea este o *pasiune ce se potrivește imediat fiecărui lucru*, căci <b'> orice lucru este prin sine fie identic, fie diferit de un altul" (*omnis res per se vel est eadem vel diversa ab alia*). Teza pozitivă a lui Occam e următoarea : <c> „Universalul este numai în suflet sau este universal prin intuiție, la modul în care sunetul vocal 'animal' ori sunetul vocal 'om' sunt universale, deoarece sunt predicabile despre mai multe lucruri, nu pentru ele însele, ci pentru lucrurile pe care le semnifică".

Răspunsul lui Occam la problema lui Porfir

Răspunsul occamist la problema universaliilor este, așadar, simplu și coerent. La cele trei întrebări ale lui Porfir, pe care le-a reformulat el însuși, Occam răspunde :

<1> – <Î 1> : „Genurile și speciile subzistă în afara sufletului sau se află doar în intelect?" <R1> : „Genurile și speciile se află doar în intelect, deoarece ele nu sunt decât intenții sau concepte formate de intelect, exprimând esențele lucrurilor și semnificându-le". Ceea ce înseamnă <R 1a> că ele nu sunt aceste lucruri

(tot aşa cum un semn nu este semnificatul său) ; şi <R 1b> că ele nu sunt nici părţi ale lucrurilor (tot aşa cum un sunet vocal nu este o parte a semnificatului său). <R 1c> : „Ele sunt doar (cuvinte) predicabile despre lucruri", nu pentru ele însele, deoarece „atunci când un gen e predicat despre o specie, nici genul, nici specia nu sunt puse pentru ele însele" (căci ele au o supleanţă personală şi nu una simplă, şi sunt puse, în mod normal, pentru semnificaţii lor care sunt lucruri singulare) ; ele sunt predicate despre lucruri pentru înseşi lucrurile pe care le semnifică". Cu toate acestea, <R 1d> dacă conceptele mentale sunt genurile şi speciile, „sunetele vocale ce corespund" acestor concepte pot fi de asemenea numite genuri şi specii, în măsura în care, după instituirea convenţională, „tot ce e semnificat de către o intenţie sau de către un concept în suflet este semnificat printr-un sunet vocal şi invers". Acest din urmă punct corespunde distincţiei stabilite în *Summa logicae* între universalul ca semn-conceptual *natural* şi universalul ca semn-vocal convenţional.

> Trebuie să se ştie că există două tipuri de universal. Există ceea ce e universal *în mod natural*, adică este în mod natural semn predicabil despre mai multe lucruri, de exemplu, păstrând proporţiile, în sensul în care fumul semnifică în mod natural focul ; geamătul bolnavului, durerea sa ; râsul,o bucurie interioară. Acest universal [despre care vorbesc] nu e nimic altceva decât o intenţie a sufletului : deci, nici o substanţă, nici un accident extramental nu sunt un astfel de universal. Acesta e tipul de universal, despre care va fi vorba în capitolele următoare.
>
> Există un alt universal : ceea ce e universal printr-o *instituire voluntară*. Este cazul sunetului pe care îl pronunţăm. Acest sunet este cu adevărat o calitate numeric una, şi este un universal în măsura în care e un semn instituit în mod voit pentru a semnifica mai multe lucruri. Având în vedere că un astfel de sunet e numit *comun*, nimic nu ne împiedică să-l numim şi *universal*. Însă trebuie să se înţeleagă bine că aceasta nu se datorează propriei sale naturi de lucru, ci e la latitudinea celui ce l-a instituit [ca semn dotat cu o semnificaţie convenţională][269].

<2> <Î 2> : „Sunt ele corporale sau incorporale?" <R 2> : „Dacă mi se vorbeşte despre sunetele vocale însele" considerate

---

[269] Cf. William de Occam, *Summa logicae*, I, 14.

ca lucruri, „genurile și speciile și toate universaliile de acest tip sunt non-corporale", deoarece „ele nu se află decât în spirit, unde nu există nimic corporal".

<3> <Î-3> : „Dacă sunt incorporale, sunt ele separate de sensibile sau se află în sensibile?" <R 3> : universaliile nu sunt nici în sensibile, nici în esența sensibilelor, nici părți ale sensibilelor, deoarece ele nu sunt nici părți ale substanțelor, nici ale esenței substanțelor, ci fac doar cunoscută substanța lucrurilor, așa cum semnele fac cunoscuți semnificații lor.

Platonism, aristotelism, realism

Respingerea lui Platon nu este principala preocupare a lui Occam, care nu îl cunoaşte nici mai mult, nici mai puțin decât contemporanii sau predecesorii săi. Există totuși la el tot ce trebuie pentru a defini o poziție platoniciană formată din trei teze, pe care Panaccio le caracterizează după cum urmează :

<T1> Universaliile sunt substanțe în afara spiritului ;
<T2> Universaliile sunt separate de lucrurile sensibile ;
<T3> Universaliile sunt cauze ale lucrurilor sensibile[270].

Dintre aceste trei teze, cea mai platoniciană este, în mod evident, <T2>. Occam nu o discută, dovedind prin aceasta faptul că, asemenea multora dintre contemporanii săi, el consideră suficientă critica aristotelică și averroistă a Formelor separate. Teza <T1> e discutată ca fiind trăsătura comună a tuturor realismelor așa-zis moderate, care resping tocmai <T2>. Prin urmare, ceea ce pune în discuție Occam este mai degrabă „presupoziția platoniciană" <PP>, care îi inspiră pe realiștii moderni : <PP> a oricărei abstracții intelectuale justificate trebuie să aibă drept corespondent o separare în ființă.

Realismul criticat de Occam este un realism aristotelic nu pentru că ar fi ca atare în ochii lui Occam, ci pentru că exprimă și dezvoltă <PP> în cadrul unei anumite interpretări a ontologiei lui Aristotel. Teza centrală a realiștilor este următoarea : <T2'> universalul este distinct de singulare, teză ce se sprijină pe o reformulare a lui

---

270 Cf. Cl. Panaccio, „Guillaume d'Ockham et la perplexité des platoniciens", *in* M. Dixsaut (ed.), *Contre Platon*, I. op. cit., p. 121.

<PP> în <PP'> : oricărei abstracții intelectuale justificate trebuie să-i corespundă o *distincție* în ființă. Elementul „aristotelic" ține de faptul că, pentru realiști, universalul este în același timp <a> cauză a lucrurilor <T3> ; cu alte cuvinte, cauză formală a lucrurilor ; și <b> se află în lucruri. Criticile lui Occam se concentrează, așadar, împotriva universalului *in re*, cel pe care Gilles din Roma îl numea chiar „universalul după Aristotel", diversele realisme criticate având în comun presupoziția că două concepte distincte trebuie să aibă drept corepondent două entități distincte în potență, în mod formal sau real[271]. Critica realismului, așa cum o începe Occam, este centrată pe larg asupra problemei distincției. Din această cauză se spune, atunci când e vorba de critica pe care i-o face lui Scotus, că „punctul esențial al atacului său este în principal distincția formală" și „nu atinge statutul universaliilor" decât prin mijlocirea consecinței și, deoarece e vorba de sensul intervenției sale în general, „principalul adversar al lui Occam în problema universaliilor nu este Scotus, ci Henri de Harclay", a cărui teorie care susține că „natura comună este o *res distincta* având o universalitate actuală" se află la antipozii teoriei scotiste a formalității"[272]. Scenariul criticii occamiste a universaliilor, începută pe terenul lui *distinctio*, a fost reconstituit perfect de către M. McCord Adams[273] : expunere a teoriei scotiste a distincției formale (ce se sprijină pe principiul <T4> conform căruia „natura și diferența contractantă sunt formal distincte și nu formal identice") ; critică occamistă a distincției formale ; expunere a teoriei burleyene a distincției *reale* (fondată pe două teze : <T2"> Universaliile sunt distincte de particulare în mod real ; și <T5> Universalul ca totalitate prin el însuși există în fiecare dintre particularele sale și nu e multiplicat numeric prin existența sa în particularele numeric distincte) ; critici la adresa lui Burleigh din partea lui Occam și Henri de Harclay ; expunere a tezei lui Henri de Harclay (a se vede textul în chenar) ; critici la adresa lui Henri de Harclay din partea lui Burleigh și Occam ; expunere a teoriei lui Occam ; <T6> Tot ceea ce există în mod real este în esență și

---

[271] Cf. Cl. Panaccio, „Guilaume d'Ockham...", p. 133.

[272] Cf. O. Boulnois, „Rélles intentions...", p. 31.

[273] Cf. M. McCord Adams, „Universals in Early Fourteenth Century", *în* N. Kretzmann, A Kenny & J. Pinborg (ed.), *The Cambridge History of Later Mediaeval Philosophy*, Cambridge (Anglia), 1982, p. 411–439.

singular, adică incapabil în mod logic *să existe simultan în*, ca un constituient al mai multor lucruri numeric distincte.

Se poate totuşi aborda critica occamistă a realismelor pornind de la ordinea expunerii pe care a reţinut-o el însuşi, şi distinge împreună cu Alféri trei serii de critici ordonate în funcţie de timiditatea (crescândă) a adversarului : o primă serie ce se referă la „realismul grosier", o a doua la „realismul subtil", o a treia la „realismul timid sau moderat"[274].

Critica realismului grosier

Realismul grosier afirmă în acelaşi timp distincţia reală dintre singular şi universal, şi inerenţa reală a universalului în singular : universalul este un lucru intrinsec şi esenţial lucrurilor singulare cărora le este comun, fiind totodată distinct în mod real de ele (*In I Sent., dist.* II, *quaest.* 4) : „Omul universal, specie umană sau umanitatea este un lucru ce există în mod real în afara spiritului, în mod real în oamenii singulari, şi care este în mod real distinct de ei"[275]. Această propoziţie, fapt încă nu îndeajuns subliniat, este o interpretare realistă a formulei din *Analitica secundă* conform căreia universalul este <a> „o unitate ieşită din pluralitate", *παρά τά πολλά* (*unum praeter multa* după *Translatio Iacobi*) şi <b> „rezidă unul şi identic în subiectele particulare". Critica realismului grosier nu este, aşadar, direct legată de cea a aporiilor participării făcută de personajul Parmenide la începutul dialogului cu acelaşi nume şi continuată, aşa cum s-a văzut, de Aristotel. E vorba de punerea sub semnul îndoielii a unei interpretări, inconsistentă din punct de vedere logic, a tezei lui Aristotel din *Analitica secundă.* De fapt, combinând aşa cum o face relaţiile *praeter multa* şi *in multis*, realismul grosier se închide într-o dilemă pe care Occam o pune în lumină cu claritate : nu se pot salva în acelaşi timp unitatea şi incluziunea lucrului universal. Dacă omul universal are o adevărată unitate, el nu poate fi inclus în fiecare om singular ; dacă omul universal e inclus în fiecare om singular, el nu poate avea o adevărată unitate.

---

[274] Cf. P. Alféri, *Guillaume d'Ockham...*, p. 43–65.
[275] Cf. P. Alféri, *ibid.*, p. 43.

Critica realismului subtil

Realismul subtil e doctrina scotistă a distincției formale. În versiunea pe care o discută Occam, realismul subtil susține că natura comună, de exemplu umanitatea, devine un *haec* (aceasta), adică o natură individuată, prin adăugarea unei diferențe contractante *(differentia contrahens)* care îl individuează în procesul lui *haecceitas*[276]. Datorită acestei adițiuni a diferenței contractante, natura comună posedă în singular o unitate care nu e reductibilă la unitatea singularului : unitatea ființei-om în Socrate este o „unitate mai mică" (*minor unitas*) decât unitatea numerică de Socrate. Dincolo de diferența formală ce separă comunul de individuat, toate se unesc într-o natură în același timp cuprinzătoare și mai mică decât singularitatea[277]. Occam îl respinge pe Scotus, opunându-i principiul că un lucru real nu se poate nici distinge de un alt lucru real, nici nu poate fi identic cu el printr-o distincție sau o identitate de rațiune. NU există distincție (sau identitate) de rațiune decât între două ființe de rațiune; între lucruri reale nu există decât distincție (sau identitate) reală. Înarmat cu acest principiu, Occam pretinde să-l închidă la rândul său pe Scotus într-o dilemă. Dacă distincția formală e o distincție, ea nu poate fi decât reală sau de rațiune. Dacă ea este o dist ncție adevărată, atunci este o distincție reală. Dacă este o distincție reală, revenim la absurditățile realismului grosier. Dacă e o distincție de rațiune între două ființe reale, trebuie ca măcar una din ele, natura comună sau singularul, să fie o ființă de rațiune. Cum singularul nu poate fi o astfel de ființă, rămâne să fie universalul. Reducând la absurd teza scotistă, Occam dovedește, într-un al doilea timp (*secunda via*) că universalul scotist nu este *nimic* pur și simplu (*In I Sent.*, *dist.* II, *quaest.* 6, p. 177–178). Punctul de aplicare al criticii nu este <T4>, ci unitatea reală a naturii comune singularizată prin adițiunea formală a diferenței contractante ; conform tezei lui Occam, Scotus stabilește doar faptul că nu există altă unitate reală decât cea singulară, prin adițiunea formală ce o individuează în *haecceitas*, dar nu stabilește faptul că există unitate reală a naturii în măsura în care aceasta din urmă e comună și, prin urmare, nu stabilește nici posibilitatea unei comunități sau

[276] Cf. P. Alféri, *ibid.*, p. 48.
[277] Cf. P. Alféri, *ibid.*, p.49.

universalități reale. Astfel, nici natura comună, nici distincția formală, nici *haecceitas* nu permit să se salveze ceea ce realismul vrea să fundeze cu precădere : existența unei comunități *reale*. Așa cum e formulată în *In I Sententiarum* (*dist.* II, *quaest.* 6), critica occamistă a scotismului se întemeiază, după cum se vede, pe un principiu total opus principiului (= a1) pe care Scotus însuși își fundamentase întreaga expunere din *Întrebările foarte subtile asupra Metafizicii*, evidențiind faptul că „dacă orice diferență reală ar fi o diferență numerică, diferența între genuri și specii nu ar mai fi decât o simplă distincție de rațiune".

Critica realismului moderat

Prima formă de realism moderat e teoria tomistă a universalului real ca „universal în mod incomplet și în potență", universalul „complet și în act" aflându-se numai în intelect. Critica lui Occam constă în a întreba prin ce se distinge universalul incomplet și în potență din singulare de universalul complet și în act din intelect. Se au în vedere trei posibilități, care fie contrazic teoria – este cazul celei dintâi <a>, conform căreia cele două feluri de universal nu se disting unul de altul –, fie duc la poziții respinse în prealabil – e cazul celei de a doua <b> conform căreia ele se disting în mod real (și se regăsește aici respingerea realismului grosier) și al celei de a treia <c>, conform căreia ele nu se disting decât în rațiune (și se regăsește aici argumentul care a fost opus deja realismului subtil : cel puțin unul din cele două trebuie să fie o ființă de rațiune, aceasta nu poate fi singularul, deci universalul „complet și în act" e cel ce este iința de rațiune).

A doua formă de realism moderat este doctrina lui Durand de Saint-Pourçain, conform căreia universalul „este lucrul singular însuși în măsura în care el se află în intelect". Occam i se opune, afirmând că în acest fel orice lucru singular poate deveni universal „dacă e considerat ca atare de către intelect". Astfel, această formă de realism conduce la absurditatea că Socrate este universal (argument formulat deja de Abélard).

A treia formă revendică o distincție de rațiune între singular și universal. Aceasta e teza lui Henri de Harclay, care afirmă că universalul este lucrul însuși în măsura în care e conceput în mod confuz de către intelect.

Occam îi opune aceeași critică fundamentală ca și realismului lui Durand. Dacă singularul devine universal atunci când este

conceput în mod confuz, orice singular poate deveni comun unui alt singular. Se ajunge astfel la absurditatea că Socrate este „Platon conceput în mod confuz".

Teza lui Henri de Harclay

Teza centrală a lui Henri de Harclay este distincția între singularitate, universalitate și particularitate. Asemenea lui Occam, el susține că există doar lucrurile singulare, dar menține în același timp afirmația că, prin ele însele sau în mod esențial, lucrurile extramentale nu sunt nici universale, nici particulare. Din acest fapt el deduce că singularele provoacă formarea a două feluri de concepte în spiritul subiecților care le percep : un concept distinct, care permite să se deosebească un anume singular de alte singulare de același tip ; un concept confuz sau general, care nu autorizează acest gen de distincție. În aceste condiții, universalul poate fi definit ca un anumit lucru conceput în mod distinct :universalul ('om' sau 'animal') și particularul ('Socrate') sunt același lucru real (Socrate) și nu există altă distincție între ele decât de rațiune. Deci, pentru Henri, o propoziție ca 'Socrate este un om' nu desemnează nimic altceva decât 'Socrate este Socrate', dar acest lucru e conceput în mod confuz.

Ultimele două forme de realism moderat se înrudesc cu teoriile dezvoltate de realiștii secolului al XII-lea după respingerea de către Abélard a primei forme a teoriei indiferenței formulată de Guillaume de Champeaux. Amândouă afirmă în felul lor că unul și același lucru este singular și universal deopotrivă. Astfel avem, fără legătură directă, o recurență de scheme comparabilă cu reînvierea argumentului din *Menon* în chiar teoria indiferenței. Concluzia lui Occam la capătul criticii pe care o face realismului evocă la rândul ei teza lui Abélard : nici un lucru nu este universal. Între subiectul și predicatul tezei abélardiene s-au inserat două secole de discuții : „*Eu spun că nici un lucru din afara spiritului*, nici prin el însuși, nici prin ceva adăugat, real sau de rațiune, indiferent de modul în care e considerat sau conceput, *nu e universal*".

Vulgata nominalistă : universalul după Albert de Saxa

Teoria occamistă a universaliilor a furnizat elementele unei doctrine nominaliste care, în a doua jumătate a secolului al XIV-lea a atins, în pofida diferențelor, o formă canonică din care noul

mod de a filosofa *(via moderna)* și-a luat esențialul aparatului său conceptual. Această poziție medie poate fi caracterizată prin teza nominalistă a lui Albert de Saxa.

Universalul nu e un lucru extramental, o substanță comună pentru mai multe lucruri, participată de mai multe lucruri sau făcând parte din mai multe alte lucruri de care s-ar distinge, dacă nu real, cel puțin formal : el este o „intenție a sufletului" ce nu diferă de actul de intelecție singulară prin care spiritul cuprinde sau surpinde o pluralitate de lucruri singulare. La rândul său, acest act poate fi considerat ca un semn natural care semnifică această pluralitate, iar acest act e cel ce „ține locul" lucrurilor în ceea ce Albert numește, împreună cu Occam, o „propoziție mentală". Deci universaliile nu sunt în nici un fel substanțe, cu excepția titlului de „calități ale spiritului" apte în mod natural să semnifice mai mulți indivizi, să se refere la mai mulți indivizi sau să fie predicate despre mai mulți indivizi.

Definiția albertiniană a universalului reunește toate aceste elemente într-o singură formulă definițională : „Un universal, sau un termen universal, sau un termen comun este un termen incomplex care, luat drept semn ce semnifică ceva, e apt, fie în mod natural, fie în funcție de o singură impoziție, să fie predicat despre mai multe lucruri sau să țină locul mai multor lucruri f ră deosebire, știut fiind că nici unul dintre aceste lucruri nu face, nu a făcut și nu va face parte dintr-un alt lucru"[278].

Diversele clauze menționate fac să apară presupozițiile sau mizele occamismului. Expresia „în mod natural" trimite la diferența între semne conceptuale și termeni universali vocali sau scriși, care sunt universali în calitatea lor de semne instituite în mod voit pentru a semnifica multe lucruri. Albert marchează astfel predominanța conceptelor mentale (care sunt apte prin natură de a fi predicate despre mai multe lucruri în sânul unui sistem în care limbajele convenționale sunt subordonate limbajului mental).

[278] Definiția universalului la Albert de Saxa are același caracter „comprehensiv" ca și definițiile occamiene (mai exact, *Summa logicae*, I, 25, rândurile 62–73): e un adevărat instrument de filosofie analitică ce enunță dinainte toate dimensiunile încredințate până atunci discuțiilor în forme tradiționale, dar incomplete. Există totuși o diferență între perspectiva lui Albert și cea a lui Occam: „punerea pe același plan a conceptelor de predicație, de semnificație și de supleanță", după fericita formulă a lui J. Biard, *Logique et théorie du signe au XIVe siècle* („Etudes de philosophie médiévale", LXIV), Paris, Vrin, 1989, p. 215 – ecuație caracteristică pentru doctrinele lui Buridan. Aceeași definiție a universalului figurează în *Quaestiones in artem veterem* a lui Albert, *Proemium, quaest.* c3 § 61, ed. Muñoz Garcia, Maracaibo, 1988, p. 170.

Expresia 'în funcție de o singură impoziție' trimite la termeni ca 'Soare', pe care Avicenna îl înscrisese, împreună cu 'Luna', în tripla sa definiție a universalului, și la 'Dumnezeu', pe care nu îl menționa. Aceste universalii nu mai sunt privite ca în avicennism, dintr-un punct de vedere real, ci doar dintr-un punct de vedere semiotic ; singura grijă a lui Albert este să marcheze faptul că, în realitate, acești termeni nu semnifică mai multe lucruri, ci pot, în funcție de o singură impoziție, să semnifice mai multe (dacă prin puterea sa infinită Dumnezeu ar crea mai mulți sori, termenul 'Soare' i-ar semnifica fără deosebire și fără a fi necesar să i se impună o nouă semnificație). Este vorba, prin urmare, aici de a prezerva doctrina „relației plurale" sau a „denotației simple", esențială pentru occamism – cazul Soarelui, așa cum îl utiliza literatura filosofică medievală, fiind prin excelență susceptibil de-a perturba o semantică fundată pe respingerea principiului fregean după care un nume nu este niciodată decât numele unei singure entități. Ceea ce vrea Albert este să explice dintr-un punct de vedere pur semantic (prin recursul la impoziție) că un nume comun (cum ar fi 'Soare') semnifică întotdeauna pluralitatea indivizilor la care se aplică (chiar dacă, de fapt, nu există în lumea actuală decât un singur soare). Clauza 'o singură impoziție' e menită să reafirme diferența între numele propriu, care semnifică exact un individ și numele comun, care semnifică exact toți indivizii cărora li se aplică. Un termen universal are o singură impoziție, fie că denotă sau nu actualmente mai multe lucruri. Termenul singular 'Socrate' nu poate desemna mai mulți indivizi, decât dacă le este impus de fiecare dată. El este așadar un termen echivoc, nu un termen comun : „Căci, dacă un termen ca 'Socrate' semnifică mai multe lucruri ce nu fac parte unele din altele, aceasta nu se datorează unei singure impoziții, ci mai multora".

Expresia 'care nu fac parte unele din altele' răspunde argumentului mereologic (raportul întreg/părți) invocat încă din secolul al XII-lea (cf. *supra*, *Ars Meliduna* : „Ce poate fi mai absurd decât a admite că universaliile sunt în degetul, nasul sau posteriorul unui măgar!"). Teza lui Albert este următoarea : chiar dacă, în funcție de o singură impoziție, un termen ar semnifica mai multe lucruri care să facă parte unele din altele, nu ar fi necesar ca din această cauză termenul să fie *comun*.

> Prin simpla sa impoziție, termenul 'Socrate' semnifică mai multe lucruri ce fac parte unele din altele, dar cu toate acestea el rămâne un termen singular. Premisa se demonstrează astfel : să numim *a* degetul lui Socrate și *b* restul corpului său. Socrate nu este altceva decât totalitatea agregatului format din *a* și *b*.
> Să presupunem acum că se taie acest deget și se separă de rest, adică de *b* : Socrate ar continua să existe și să fie semnificat prin termenul Socrate fără a trebui ca acest termen să fie impus din nou pentru a semnifica Socrate ; totuși, deși a făcut parte din el, acel Socrate nu va mai fi identic cu Socrate care a fost în același timp *a* și *b*[279].

Concluzia acestei demonstrații este carta nominalismului din secolul al XIV-lea. Nici un universal nu este o substanță, deoarece orice universal este un termen apt, prin natura sa, să țină locul mai multor lucruri sau să semnifice mai multe lucruri, sau să fie predicat despre mai multe lucruri.

Insistând asupra faptului că un universal este un termen care *ține locul lucrurilor*, Albert subliniază un alt aspect al criticii nominaliste a realismului. Teza vizată nu mai ține de realismul universaliilor, ci de realismul faptelor. Împotriva adepților acestui realism, Albert subliniază că nu poate exista *predicație reală,* mai exact *propoziție în lucruri*. Albert subliniază, după Occam, că substanțele nu „pot intra în propoziții" deoarece, dacă s-ar întâmpla așa, „ar rezulta că o propoziție ar putea fi compusă dintr-un subiect care ar fi la Paris și dintr-un predicat care ar fi în Anglia".

Teoria lui *propositio in re* era o piesă centrală a realismului lui William Burleigh. O vom examina pe scurt, pentru a încheia această analiză a universului de doctrine asupra căruia s-a exercitat critica occamistă.

Realismul propozițional al lui Walter Burleigh

Punctul de pornire este că în doctrina semantică există o relație de ordine *(ordo)* : limbajul vorbit sau scris nu e decât un instrument subordonat gândirii conceptuale. După Burleigh, logicianul nu are de-a face *prima facie* cu semne lingvistice sau nonlingvistice, ci cu concepte. La rândul lor, conceptele trimit la

---

[278] Cf. Albert de Saxa, *Perutilis Logica*, I, 10.

o structură reală. Fiecare termen categorematic are un corespondent în real. Semnificatul ultim al propozițiilor mentale *(in conceptu)* trebuie să fie el însuşi ceva real. Acest ceva *(aliquid)* este ceea ce Burleigh numeşte *propositio in re*.

Deci, după Burleigh, semnificatul ultim al unei propoziții nu poate fi nici lucrul individual însuşi, denotat de subiect şi de predicat, nici, din cauza pericolului regresiunii la infinit, un complex de concepte (defect propriu unor doctrine nominaliste, cum este cea a lui Robert Holkot, în care, sub pretextul de a elimina orice realism al faptelor, *dictum*-ul unei propoziții, *i.e.* o frază infinitivală ca *'Hominem bibere vinum'*, 'Om-a bea-vin', este considerată la rândul ei o propoziție pusă pentru propoziția la indicativ *'Homo bibit vinum'*, 'Omul bea vin'), ci doar un complex de lucruri. Acest complex e numit de Burleigh 'propoziție reală' : „Există aşadar în lucruri un anumit compus al cărui subiect este un lucru şi predicatul de asemenea, compus care se numeşte propoziție reală“[280]. Problematica semnificatului propozițional şi cea a universaliilor se întâlnesc în teoria propoziției reale : una se referă la structura ontologică a lucrurilor singulare, cealaltă la structura logică a realului (a strărilor de lucruri sau fapte).

Această doctrină a alcătuirii logice a lumii este cea pe care logicismul o radicalizează afirmând totodată, în felul său, un realism gnoseologic direct, combătut de occamism în cazul lui Burleigh. Astfel, problema universaliilor nu este singurul teren unde se înfruntă nominalismul şi realismul, dar natura diferendului rămâne aceeaşi : un dezacord profund asupra fundamentului *real* al cunoaşterii. Realiştii medievali sunt întotdeauna realişti în sensul modern al termenului – acela al lui Kant. Nominaliştilor li se reproşează o anumită formă de idealism incompatibilă cu pretenția de a asigura şi ei un realism gnoseologic direct. Nu se poate funda o cunoaştere a lucrurilor pe o ştiință a semnelor. La sfârşitul secolului al XIV-lea realiştii de la Oxford vor privi în mod deschis noțiunea de *praedicatio a parte rei* ca fiind *primitivă* în raport cu predicația lingvistică *(a parte terminorum)*, predicația termenilor nefiind decât semnul predicației reale. La fel ca *Modistae*, dar cu o altă terminologie decât cea a lui *modi essendi*, *modi intelligendi* şi *modi significandi*, realiştii aderă la teza numită „aristotelică“ a unui

---

[280] Cf. Walter Burleigh, *Expositio in libros artis veteris. In cat.*, proem., ed. Venetiis, 1509, f, 18ra.

paralelism strict între real, gândire şi limbaj. Aşa cum scrie William Milverley : „A fi predicat în sfera lucrurilor înseamnă a fi în mod real, în felul în care universalul e predicat despre singularul său şi a fi în mod realmente inerent, în felul în care accidentul e predicat despre subiectul său. Predicaţia în sfera termenilor nu este o predicaţie propriu-zisă decât în măsura în care ea este semnul unei predicaţii în afara lucrurilor“[281]. Această poziţie corespunde celei din perioada realistă a filosofiei lui Russell, aşa cum a rezumat-o Quine : „Lumea conţine lucruri nonlingvistice, care sunt asemănătoare frazelor şi afirmate de ele“[282].

Această discuţie asupra realismului propoziţional ne conduce la ultima perioadă a certei medievale a universaliilor : reacţia antinominalistă din secolele al XIV-lea şi al XV-lea.

Realismele târzii şi reacţia antioccamistă

Realismul i-a supravieţuit lui Occam în secolele al XIV-lea şi al XV-lea, tot aşa cum îi supravieţuise lui Abélard cu două secole în urmă. Aceasta, din diverse motive :

- luptele doctrinale şi cenzurile care, în Franţa, i-au lovit alternativ pe Occam, pe *Occamistae* şi nominalismul, de la statutul din 1339 până la edictul regal din Senlis dat de Ludovic al XI-lea la 1 martie 1474 pentru a interzice învăţământul *Nominales*-ilor şi a prescrie studenţilor şi profesorilor să se întoarcă la „doctrina timpurilor vechi“ ;
- rezistenţele intelectuale masive întîmpinate de doctrina nominalistă la Oxford începând din a doua jumătate a secolului al XIV-lea ;
- existenţa unui puternic curent antinominalist sau mai degrabă antiburidanian, care oferea o alternativă de ansamblu la *via moderna*, neoalbertismul instalat la Paris, la Louvain, la Köln ;
- emergenţa filosofiilor naţionale printre care, în secolul al XV-lea, realismul praghez afirma identitatea intelectuală cehă faţă cu nominalismul germanilor ;

---

[281] Cf. William Milverlay, *Compendium de V universalibus*, text în A. D. Conti, *Johannes Sharpe. Quaestio super universalia* („Unione Accademica Nazionale, Corpus Philosophorum Medii Aevi. Testi e Studi“, IX), Florenţa, Olschki, 1990, p. 160.

[282] Cf. W. V. O. Quine, „Russell's Ontological Development“ în *Essays on Bertrand Russell*, ed. E. D. Klemke, University of Illinois Press, 1971, p.11.

• în sfârşit, şi îndeosebi, insuficienţele şi slăbiciunile poziţiei nominaliste înseşi cu privire la mai multe puncte precise ale doctrinei sau ale argumentaţiei. Unele dintre aceste deficienţe, începând cu critica abstracţionismului de către Geach, au fost subliniate în literatura recentă – îndeosebi deficienţa criticii occamiste a reprezentaţionismului tomist care nesocoteşte sensul şi importanţa teoriei tomasiene a formei inteligibile, reducând-o pe aceasta din urmă la un lucru desemnat printr-un nume convenţional sau mental, în timp ce ea este, pentru Toma, o funcţie, o fiinţă incompletă, semnificată de un predicat sau, în sistemul lui Occam însuşi, deficienţa ce constă în reducerea conceptului la un semn natural, precum şi deficienţa noţiunii cardinale de intuiţie intelectuală a singularului (Michon, 1994).

Proiectul nostru fiind de a articula *istoria universaliilor de la Platon la sfârşitul Evului Mediu*, critica lui Occam ne interesează aici doar ca figură a dispozitivului căruia îi urmărim metamorfozele, de la prima sa apariţie în argumentul din *Menon*. Drept urmare, vom consacra ultimele noastre analize celor două figuri ale realismului postoccamist :

<a> reluarea problemei universaliilor de către realiştii târzii de la Oxford, grupaţi în jurul lui John Sharpe ; <b> dezvoltarea finală a teoriei celor trei stări ale universalului, *leitmotiv* al gândirii neoplatoniciene şi a aristotelismului neoplatonizant de la Ammonius încoace, în şcoala neo-albertistă şi în realismul ceh. Aceste două ansambluri nu comunică între ele conceptual (chiar dacă sfârşesc prin a o face, graţie lui Wyclif) : realismul oxonian aparţine aceluiaşi câmp cu ocamismul şi scotismul ; neo-albertismul şi realismul ceh se situează în afara sa. Primul luptă împotriva lui Occam cu armele lui Occam ; cel de al doilea vizează altceva : totalizarea înglobantă a tuturor poziţiilor anterioare. Primul este un fiu al secolului al XIV-lea ; cel de al doilea, un produs hibrid al secolelor al XIII-lea şi al XIV-lea.

REALIŞTII DE LA OXFORD : JOHN SHARPE ŞI BILANŢUL CRITIC AL SECOLULUI AL XIV-LEA

John Sharpe aparţine unui grup de logicieni realişti oxonieni de la sfârşitul secolului al XIV-lea şi începutul secolului al XV-lea, grup format din Robert Alyngton (*fellow* al Queen's College în

1379–1380, doctor în teologie în 1393, mort în 1398), Roger Whelpdale (*fellow* al Balliol College, apoi, începând din 1401, al Queen's College, *baccalaureus* în teologie în 1413, mort în 1423), William Penbygull (*fellow* al Exeter College în 1399, rector în 1406–1407, *baccalaureus* în teologie în 1417, mort în 1420), William Milverley şi John Tarteys. În perioada în care scrie Sharpe, majoritatea protagoniştilor „certei universaliilor" şi-au scris deja opera, de la cei mai puţin cunoscuţi – Harclay, Holkot, Chatton, Crathorn – până la cei mai cunoscuţi – Occam, Burleigh şi Duns Scottus, dar şi Pierre d'Auriole, Buridan şi Wyclif. Având în vedere că Sharpe atacă majoritatea acestor mari teorii, putem urmări atât expunerea sa, cât şi criticile sale, pentru a îmbrăţişa dintr-o privire aproape un secol de discuţii. Sharpe distinge opt teorii sau opinii.

Critica nominalismului şi a conceptualismului

Primul bloc caracterizat de Sharpe regrupează două teze nominaliste şi una, aceea a lui Pierre d'Auriole, care ar putea fi numită astăzi conceptualistă. Ne vom mulţumi să rezumăm aici rapid doctrinele vizate, indicând ici şi colo fondul criticii sharpiene.

Teza lui Buridan este expusă pornind de la teoria supleanţei : la drept vorbind, nici un universal nu există în realitate (literal „în natură" ; *in rerum natura*). Universalul e un semn. Un semn e universal atunci când este pus în mod confuz pentru o pluralitate de lucruri care concordă fie în mod specific (ca în *'Homo est species'*), fie în mod generic (ca în *'Animal est genus'*). Prin „supleanţă confuză" (*confusa tantum*) Sharpe înţelege faptul că, după Buridan, dacă se ia propoziţia *'Animal est genus'*, e adevărat să se spună că oricare dintre aceste animale este un animal, deşi nici unul dintre ele nu e animalul *(verum est dicere quod quodlibet illonem est animal, licet nullum animal sit illud)*.

Teza nominalistă a lui Occam, calificată drept „foarte celebră" *(valde famosa)* e rezumată fidel : orice universal este o intenţie sau un semn care îi este subordonat semnificând. Doar intenţia comună (altfel spus termenii limbajului mental) este propriu-zis un universal, deoarece ea este un semn natural reprezentativ în mod natural pentru o pluralitate de indivizi care concordă în specie sau gen. *Signa ad extra* (altfel spus termenii limbajului oral sau scris) a căror semnificaţie e convenţională *(quae imposita sunt ad placitum)*, nu sunt universalii decât prin accident şi cu titlu derivat *(secundarie)*, deoarece „comunitatea" lor nu este naturală,

ci rezultă dintr-o impoziție sau dintr-o subordonare. Vom reveni în detaliu asupra discuției propuse.

Teza conceptualistă a lui Pierre d'Auriole e prezentată drept o teorie a lui *esse obiectivum* : nu există universalitate decât în suflet dar într-un sens foarte precis. Universaliile nu sunt nici în lucruri, nici semne exterioare, nici intenții ale sufletului (cel puțin în sensul propriu al cuvântului) : doar ființa obiectivă cu care e dotat un lucru aflat în suflet este universală cu adevărat și la propriu. Deci universalul în sens propriu este conceptul obiectiv care, fără intermediar, în calitatea sa de obiect prim și apropiat (al unui act de intelecție) încheie o intelecție universală sau comună, concept care este „imagine adevărată" *(vera similitudo)* a unei pluralități de singulare existente în mod real *(ad extra)*. Sharpe atribuie pe drept cuvânt această opinie lui Pierre d'Auriole. El o atribuie totodată lui Occam – mai exact, cu prilejul unei explicații a noțiunii de „ființă intențională", el reamintește teoria sa cu privire la *fictum*, fără a preciza că *Venerabilis inceptor* sfârșise prin a o abandona.

Critica realismelor

Până la expunerea doctrinelor propriu-zis oxoniene, realismele au fost prezentate într-o relativă dezordine. Sharpe începe cu o teorie ce poate fi atribuită la fel de bine lui Albert cel Mare și lui Gilles din Roma (criticată deja de Occam însuși) : același lucru exterior *(res ad extra)* este în același timp intrinsec singular și extrinsec universal-extrinsec, adică prin denominație extrinsecă *(denominatione extrinseca)* în măsura în care e semnificat de o intenție universală sau e obiectul unei intelecții comune". Sharpe continuă cu teza platonicienilor, de fapt cu cea a lui Platon, așa cum a fost ea înțeleasă de la Aristotel încoace : sunt universalii care există cu adevărat separate de singulare. Ele sunt absolut incoruptibile și nu depind nici de singulare, nici de succesiunea lor. Această prezentare lipsită de originalitate nu stârnește nici un ecou deosebit. Ceea ce îl interesează pe Sharpe nu este platonismul, ci realismul de la Oxford. Astfel, el prezintă succesiv marile teorii care, din acest punct de vedere, au marcat epoca, de la Duns Scotus la Wyclif. Vom rezuma aici analizele sale înainte de a ne concentra asupra ideilor personale ale lui Sharpe și asupra criticii pe care o face nominalismului.

Critica lui Sharpe la adresa lui Buridan

Mai degrabă decât să se centreze asupra noțiunii tehnice de *suppositio confusa tantum;* Sharpe argumentează împotriva lui Buridan pe un plan semantic mai general, cel al „conceptului confuz". Primul argument <a1> se referă la noțiune de confuzie. Universalitatea în lucruri și în concepțiile spiritului este anterioară prin natură oricărui concept confuz *(intentio confusa)* al unei pluralități. Deci, nu se poate invoca noțiunea de concept confuz pentru a rezolva problema universaliilor. Demonstrația lui *antecedens* : în mod natural lucrurile se potrivesc specific sau generic înainte chiar de a fi gândite confuz, deci, etc. Proba probei : în caz contrar, un singur act de gândire confuză ar face ca lucrurile să fie nevoite a se acorda specific sau generic. Al doilea argument <a2> face să intervină o distincție între *intentio* și *intellectio* : orice intelecție confuză *(intellectio confusa)* presupune un concept sau o „intenție" comună *(intentio communis)*. Deci, intelecția confuză prin care sunt gândiți confuz toți oamenii singulari presupune o intenție comună. Or, o astfel de intenție este o specie sau intenție „specifică", deci etc. Demonstrația antecedentului : toată lumea admite că o *intentio* este intermediarul de unde provin intelecțiile *(secundum omnes intentio est medium eliciendi intellectionem)*[283]. O intelecție singulară sau distinctă presupune niște intenții singulare și distincte. Deci, o intelecție confuză comună presupune o intenție comună. Faptul că această intenție este o intenție „specifică" e demonstrat de Sharpe în felul următor : orice intenție univocă reprezentând lucruri care se potrivesc în mod specific – și numai ea – este o intenție specifică. Or, intenția comună presupusă de intelecția confuză despre o pluralitate de oameni singulari este o intenție univocă reprezentând lucruri care se potrivesc în mod specific, deci etc. Întâlnirea între tema universaliilor și cea a univocității nu este rodul întâmplării : cele două (precum și alte teme ce li se alătură, cum ar fi cea a paronimiei – *denominatio*) sunt intrisec legate. În ochii realistului, respingerea nominalistă a universaliilor reale ajunge la o generalizare a echivocității care nu poate decât să vireze spre idealism..

Teza lui Duns Scotus

Sunt universalii care există în mod real și care sunt semnificate exclusiv de numele abstracte sau de echivalentele lor, în măsură în care ele se comportă ca niște forme ce există

[283] Cf. John Sharpe, *Quaestio super universalia,* ed. Conti, p. 51, 13.

quidditativ în subiectele lor. Din ele se extrag denumirile esențiale, quidditative și universale care se aplică – paronimic – la cele inferioare lor, exact așa cum, din formele singulare combinate cu o materie sunt extrase denumirile esențiale particulare sau, din formele accidentale, denumirile accidentale calitative : „Umanitatea este forma cauzală care face ca orice om să fie om, tot așa cum albeața este cea prin care omul e alb ; totuși, această umanitate nu este ea însăși om, nici albeața, albă. Deci, această opinie nu postulează un om comun ; ceea ce postulează ea este o umanitate comună".

Teza lui Walter Burleigh

Ea este substanțial identică cu cea a lui Scotus, deși „merge mai departe". Universaliile nu sunt separate de singularele lor, ele le sunt inerente *(ipsis inexistentia)* și comunicate în mod esențial, dar pot fi desemnate *(signari)* atât prin nume concrete, cât și prin nume abstracte. Altfel spus : specia umană poate fi numită sau *om comun* (după expresia din *Isagoga*, 6) sau *om specific* sau *umanitate* sau *natură umană*, fără deosebire. Totuși, acest „om comun" nu este nici unul din singularele sale (*omul* este etern și incoruptibil, în timp ce *oamenii* sunt ființe temporale și coruptibile), el este doar predicat despre aceștia după tipul de predicație formală definit în teza lui Scotus.

Teza lui John Wyclif

Ea este parțial aceeași cu cea a lui Burleigh și a lui Scotus, dar „merge încă și mai departe" (vezi textul în chenar). Universaliile există în mod real, ele sunt semnificate cu titlu prim atât de cele concrete, cât și de cele abstracte, însă sunt totodată în mod real sau esențial identice cu singularele lor, chiar dacă diferă de ele formal sau după modul de a concepe *(secundum rationem)*. După Wyclif, omul comun nu este doar predicat despre singular : ca predicație esențială, el este *identic cu singularul* și se distinge formal de el. Deci, *communia essentialia* sunt semnificate fără deosebire de termeni concreți, de termeni abstracți și de complexe la infinitiv *(per complexa infinitiva)*. Omul comun, specia umană, umanitatea și *esse hominem* reprezintă în mod real același lucru.

Despre locul lui Wyclif

John Sharpe prezintă doctrina lui Wyclif într-o înlănțuire lineară care îl plasează exclusiv în istoria realismului de la Oxford, unde ocupă un loc cronologic în conformitate cu logica unui realism *crescător*, comparabilă cu cea folosită de Occam în propria sa respingere a realismelor, însă urmând ordinea inversă. Această așezare a lui Wyclif după Scotus și Burleigh nu evidențiază rolul său în istoria problematicii universaliilor. În realitate, opera lui Wyclif este o adevărată paradigmă care a avut un destin european, deoarece doctrina sa a fost un *schimbător conceptual* operând între filosofia engleză „modernă" și filosofia continentală „veche". În textul lui Wyclif, aceste două tradiții ale istoriei universaliilor se întâlnesc, respectiv „calea veche" pe care o apără și „calea modernă", occamismul, pe care o atacă. Această întâlnire este cea care determină extraordinara difuziune a doctrinelor sale în Europa secolelor al XIV-lea și al XV-lea. Wyclif este acela prin care se desăvârșește *translatio studiorum* – și aceasta deoarece el articulează pentru prima oară toate modelele de armonizare a lui Platon și Aristotel puse la punct în istorie, de la Ammonius până în Evul Mediu târziu.

Astfel, Wyclif reia :

<a> diviziunea lui Grosseteste, episcop de Lincoln, între patru mari tipuri de universalii reale : universalul increat (Ideile), creat și cauzal (*λόγοι* cuprinși în Inteligențe, *λόγοι* cuprinși în Corpurile cerești), universalul „fundat pe singulare" (genurile și speciile), la care se adaugă un al cincilea tip, minor, menționat deja de episcop, calitățile esențiale (diferențiale) și calitățile accidentale (propriul, accidentul), pe care „plebeii și brutele le cunosc înaintea speciilor" – acel universal real ce aparține celui de al cincilea tip, despre care Grosseteste spusese că nu este decât „principiu al cunoașterii" și nu „principiu al ființei", în întregime „coruptibil" ;

<b> distincția neoplatoniciană între universalul *ante rem*, universalul *in re*

SPRE UN NOU REALISM

Calea urmată de Sharpe nu este nici aceea a lui Burleigh – pe care îl critică violent, chiar dacă folosește ici și colo cutare sau cutare din argumentele sale[284] –, nici aceea a lui Scotus.

[284] Acesta este, de exemplu, cazul lui *ratio 5a* (ed. Conti, p. 29), extrasă din *Expositio super octo libros Physicorum* (ed. de la Veneția, 1501, f. 8vb): dacă orice universal este un semn, iar orice semn este o calitate, orice universal (inclusiv genul cel mai general al genului substanță) va fi o calitate; cazul lui *ratio 9a* (ed. Conti, p. 33; Burleigh, *loc. cit.*): tot ce este voit de natură există în mod real sau poate exista în mod real, or, ceea ce natura vrea prin sine este specia, nu individul (după Avicenna, *Sufficientia*, I, 13, ed. de la Veneția, 1508, f. 20vb); deci speciile există în realitate („realitate" opunându-se aici sferei sem-

în istoria universaliilor

și universalul *post rem*, pe care o cunoaște în același timp prin Albert cel Mare și Eustrat din Niceea;
<c> distincția între universal în sens cauzal *(in causando)*, universal în sens predicațional *(in predicando)* și universal în sens semantic *(in significando)*, atestată începând din secolul al XIII-lea (mai cu seamă la Alexandru din Halès, *Summa theologica*, I, *quaest*. 1, *cap*. 1, Quaracchi, p. 3a), fără a avea însă o valoare epistemologică în acea epocă.
Astfel, tabloul complet al acestei clasificări în care se contopesc toate elementele introduse de realiști, de la Platon până în secolul al XIII-lea, schițează structura cunoștințelor medievale cu privire la universalii și integrează toate corpusurile în care sunt expuse aceste diverse cunoștințe.

I. Universal formal/de cauzație/*ante rem*
- I. 1. increat: Idee divină
  - I. 1. 1. genuri
  - I. 1. 2. specii
  - I. 1. 3. indivizi
- I. 2. creat
  - I. 2. 1. potență cauzală a Inteligențelor
  - I. 2. 2. potență cauzală a Corpurilor cerești

II. Universal de comunicare/*in re*
- II. 1. quidditativ *(quid est)*
  - II. 1. 1. în mod mediat: gen
  - II. 1. 2. în mod prim și imediat; gen generalisim
  - II. 1. 3. în mod secundar și mediat: gen intermediar
  - II. 1. 4. în mod imediat: specie specialisimă
- II. 2. calitativ *(quale est)*
  - II. 2. 1. calitate esențială: diferență
  - II. 2. 2. calitate accidentală: propriu, accident

III. Universal de reprezentare/de semnificare/concept/*post rem*.

Încercând să facă loc anumitor idei nominaliste, Sharpe, asemenea majorității contemporanilor săi realiști, este influențat în ansamblu de Wyclif: citind istoria realismului ca pe o înălțare progresivă spre teza identității reale a universalului și a singula-

nelor); cazul lui *ratio 10a* (ed. Conti, p. 34): o definiție esențială indică în mod adecvat o quidditate; o definiție esențială nu indică în mod adecvat quidditatea unui lucru singular; deci, o definiție esențială indică în mod adecvat quidditatea unui lucru comun (cf. Burleigh, *In Cat.*, cap. *De substantia*, ed.cit., f. 23ra-b); și cazul lui *ratio 18a* (ed. Conti, p. 44): dacă nu există serie sau ordine a universaliilor în realitate, fiecare „linie predicamentală" (altfel spus, fiecare gen categorial) va conține o infinitate de predicate esențiale care diferă numai după superior și inferior; aceasta e imposibil; deci este necesar să existe în realitate *ordo universalium* (cf. Burleigh, *Exp. s. octo libros Physicorum*, ed. cit., f. 8vb–9ra).

rului (identitate ratată în grade diferite de Scotus și de Burleigh), el are nevoie de o anumită teorie a predicației. Această teorie, tipică realismului de la Oxford, se întemeiază pe reformularea unei distincții între predicația esențială și predicația formală care, în linii mari, își are originea la Wyclif.

Predicația esențială și predicația formală

Pentru realiștii de la Oxford, predicația esențială este tipul de predicație în care <1> *res* semnificată de către subiect este aceeași esență cu esența semnificată de către predicat (sau, *ex parte rei*, tipul de predicație în care subiectul și predicatul sunt un singur și același lucru) și în care <2> subiectul conotează un principiu formal care nu este cuprins ca atare în predicat (și invers), nici în mod prim, nici denominativ, așa cum este cazul unor propoziții ca *'Natura humana est homo singularis'*, *'Humanitas est currens'*, *'Homo singularis est species'*. În schimb, predicația formală este cea în care principiul formal conotat de predicat este prezent ca atare în subiect cu titlu prim – este cazul unor propoziții ca *'Homo est animal'* (predicație formală esențială) sau *'Sortes est albus'* (predicație formală accidentală). De la această teorie a predicației își trage sensul doctrina identității reale și a diferenței formale între universalii și singulare, propovăduită de ansamblul școlii realiste de la Oxford. Dacă Sharpe se află într-un raport de dependență față de Wyclif, la fel de clar este și faptul că el împrumută ceva de la Duns Scotus și... de la proprii săi adversari, nominaliștii. În cele din urmă se ajunge la o teorie compozită, extrem de tehnică, în care problemele referitoare la statutul ontologic al universaliilor sunt echilibrate printr-o descriere sistematică a raporturilor ce există între termenii vocali, concepte și naturile comune.

Critica tezei lui Occam asupra intențiilor

<α> Fie o intenție *a* în spiritul unui om *b*. Se postulează că *a* este intenția unui lucru. Se obține atunci următorul silogism. Majora : *a* semnifică în mod natural acest lucru ; minora : or, *a* nu poate semnifica în mod natural un lucru singular *(aliquam rem singularem)* ; concluzie : deci, *a* semnifică în mod natural un lucru universal. Concluzie generală : există lucruri universale care nu sunt nici semne, nici concepte. Majora este evidentă : într-adevăr,

orice intenție este un semn natural. Minora se demonstrează astfel : dacă *a* semnifică în mod natural un lucru singular, de exemplu un om singular, ar trebui de asemenea ca tocmai datorită acestui fapt *(per idem) a* să semnifice în mod natural fiecare om. Într-adevăr, *a* nu se referă în mod natural mai mult la cutare om decât la altul ; deci, dacă *pure naturaliter a* semnifică un om, urmează că, *naturaliter*, îi semnifică pe toți. Or, consecventul („îi semnifică pe toți") este fals din trei motive : <α1> deoarece, în ipoteză, acțiunea unui subiect ce acționează numai în mod natural s-ar efectua cu titlu prim și *ex aequo* asupra unui număr infinit de lucruri ; <α2> deoarece, în ipoteză, orice *intentio* ar fi reprezentativă pentru un număr infinit de lucruri, ceea ce este fals ; <α3> deoarece, în ipoteză, ar trebui admisă posibilitatea de a gândi distinct niște lucruri infinite.

Demonstrație. Majora : oricine gândește lucruri distincte poate ști că le gândește ; minora : or, el nu poate s-o facă decât cu condiția de a le gândi distinct ; concluzie : deci etc. Majora se întemeiază pe faptul că se poate întotdeauna înțelege distinct fiecare din aceste acte. Demonstrația minorei : cineva înțelege distinct cutare act, deci înțelege distinct obiectul acelui act. Or, obiectul acelui act este o pluralitate infinită. Deci el înțelege distinct o pluralitate infinită.

<β> O intenție comună *a* reprezintă o pluralitate. Ea face acest lucru fie *per modum multorum*, fie *per modum unius* (nu există altă posibilitate, deoarece unul și multiplul divizează în mod egal ființa). Ea nu o face *per modum multorum* căci, dacă s-ar întâmpla așa, ea ar reprezenta această pluralitate în mod distinct. Astfel, trebuie presupus că ea o face *per modum unius*. O dată acest lucru afirmat, se argumentează astfel : <β1> tot ce reprezintă mai multe lucruri în mod natural și cu adevărat *per modum unius* reprezintă în mod mai natural și anterior unul decât multiplul. Este cazul intenției *a*, deci etc. <β2> unul prin care *a* reprezintă o pluralitate de lucruri singulare nu poate fi un lucru singular ce ar aparține acestei pluralități ; deci, este ceva comun pentru tot ce constituie această pluralitate ; deci, *ex natura rei*, există ceva comun pluralității de lucruri reprezentată de *a*.

<γ> Intenția *a* poate reprezenta în mod distinct un obiect. Or, *a* nu poate reprezenta în mod distinct un obiect singular ; deci, *a* reprezintă ceva comun. Minora se demonstrează ca pentru <α> – dacă *a* ar putea reprezenta în mod distinct un lucru singular, el ar reprezenta, prin însuși acest fapt, niște infinități ;

ar rezulta atunci aceleași consecințe absurde, adică : <γ1> dacă teoria lui Occam ar fi întemeiată, unul și același om ar putea înțelege în același timp și în mod distinct un număr infinit de lucruri, și <γ2> *a* ar fi dotat cu o putere infinită de reprezentare.

Îndreptată în esență împotriva concepției occamiste despre semnificația conceptelor universale, respingerea opiniei lui Occam nu este decât una din fațetele criticii lui John Sharpe : este doar unul din aspectele nominalismului occamist, nu întreg nominalismul, nici întreg occamismul. Rămân tocmai problemele de ontologie. Ele sunt cele vizate în mod special de *rationes 17a* și *7a*, pe care le vom analiza acum.

Întoarcerea la Menon și principiul lui La Boétie

O parte importantă a polemicilor antinominaliste ale realismului târziu încearcă să facă să apară, *avant la lettre*, o dimensiune *idealistă* a occamismului. Dar, prin aceasta, ea reactivează gestul inaugural al oricărui realism, așa cum este el programat în argumentul din *Menon*. În *ratio 17a* din tratatul său, Sharpe prezintă un argument ontologic îndreptat în mod specific împotriva lui Occam.

Pentru a părăsi terenul semanticii și a aborda problema la baza ei, adică la nivelul realității înseși, Sharpe emite ipoteza unei lumi ce n-ar conține nici un semn. Presupunând că nu există nici un semn, el argumentează astfel : fie doi oameni, omul *a* și omul *b*. Se postulează următoarea inferență : <1> *a* și *b* concordă în mod esențial (sau : mai esențial) mai mult decât *a* cu măgarul *c* ; <2> deci, *a* și *b* concordă în mod real *(ex natura rei)* în ceva în care *a* și *c* nu concordă. Problema crucială a realismului e următoarea : ce anume autorizează trecerea de la <1> la <2>? Aici se află, în mod clar, reformularea întrebării pe care Socrate i-o punea lui Menon. Să-l urmărim pe Sharpe.

Dacă *a* și *b* nu concordă în ceva în care *a* și *c* nu concordă, nu există nici un motiv sau temei pentru ca *a* și *b* să concorde mai mult decât *a* și *c*. Această primă observație pledează în favoarea unui realism înțeles ca afirmare a autonomiei „realității" exterioare, în sensul exact de independență a structurilor realului în raport cu gândirea : acordul dintre *a* și *b*, dezacordul dintre *a* și *c* nu sunt nici reprezentări, nici ficțiuni ale spiritului, sunt realități, fapte – cum s-ar putea altfel garanta existența unei lumi reale? Problemă și argument clasice pe care Sharpe le rearticulează în întregime pornind de la <2>.

Presupunând că *a* și *b* concordă în ceva în care *a* și *c* nu concordă, trebuie admis că există în real ceva ce se potrivește lui *a* și *b*, dar nu se potrivește lui *a* și *c*. Or, tot ceea ce se potrivește unor lucruri în acest mod, *i.e.* tot ce este în același timp motiv de acord pentru anumite lucruri (aici *a* și *b*) și de dezacord pentru ele și pentru altele decât ele (*a*, *b* sau *c*), nu poate fi decât realmente comun lucrurilor cărora li se potrivește. Suntem astfel nevoiți să acceptăm existența unor *comunități reale*.

Readus la structura sa generală, argumentul lui Sharpe ne face să trecem de la <1> recunoașterea faptului că anumite lucruri concordă în esență mai mult decât altele, la <2> postularea a ceva *ex natura rei* în care concordă lucrurile ce concordă și nu concordă cele ce nu concordă, apoi, de aici, la <3> postularea unei comunități reale *(ex parte rei)* între lucrurile astfel acordate. În această secvență sunt cuprinse patru gesturi teoretice: <1> trecerea de la *magis essentialiter conveniunt* a *et* b *quam* a *et* c la *in aliquo conveniunt* a *et* b; <2> interpretarea lui *aliquid in quo conveniunt* a *et* b drept *aliquid conveniens* a *et* b <3> interpretarea lui *aliquid conveniens* a *et* b drept *realiter commune* a *et* b; <4> interpretarea lui *realiter commune* a *et* b drept *communitas realis* a *et* b. Aceste patru etape a ceea ce s-ar putea numi *alunecarea realistă* desfășoară într-un limbaj postscotist torsiunea inaugurală a întrebării puse lui Menon. Asupra cărui punct trebuie să-și îndrepte un nominalist atacul? Se știe acest lucru, deoarece Occam a discutat un argument comparabil cu cel al lui Sharpe în *Summa logicae*, I, 17 (a se vedea textul în chenar) și deoarece Sharpe, cunoscând această critică, se angajează el însuși să-i răspundă.

Evident, teza <1> este cea vizată de la început. Pentru un nominalist, inferența de la 'a *et* b *magis essentialiter conveniunt quam* a *et* c' la '*in aliquo conveniunt* a *et* b *ex natura rei, in quo non conveniunt* a *et* c' nu este validă. Într-adevăr, e suficient ca *a* și *b* să concorde în sine mai mult decât *a* și *c* pentru ca *a* și *b* să concorde în esență mai mult decât *a* și *c*. Cu alte cuvinte, propoziția 'a *et* b *magis essentialiter conveniunt*' nu desemnează nici un fapt al lumii, nu spune nimic altceva decât: „În temeiul însuși a ceea ce sunt [sau prin însuși faptul că sunt] *a* și *b* concordă mai mult decât *a* și *c*". Așa cum e formulat aici, principiul ce susține întreaga teză a lui Occam este cel pe care l-am văzut ivindu-se o dată cu *Expositio* asupra lui Porfir: „Orice lucru este prin el însuși sau identic cu, sau diferit de un altul" *(omnis res per se vel est eadem vel diversa ab*

alia). Acest principiu tare poate fi numit „principiul lui La Boétie" *(PLB)*, deoarece el situează fundamentul acordului de potrivire între două lucruri singulare în ele însele, luate unul câte unul : *pentru că este el, pentru că sunt eu*. *PLB* nu trebuie confundat cu versiunea sa blândă menţionată în *Summa logicae*, I, 17, conform căreia două lucruri concordă „Şi prin formele lor, şi prin ele însele", nici, în consecinţă, cu conformismul logic al lui Gilbert de Poitiers şi al şcolii porretane, care este o versiune *realistă* a sa, axată doar pe *formele singularelor*.

Critica occamistă a argumentului lui Menon

După Occam, „nu se poate infera *Socrate şi Platon concordă mai mult decât Socrate şi un măgar, deci ei concordă mai mult în ceva* ; dar e de ajuns ca ei să concorde mai mult de la sine" (*Summa logicae*, I, 17). Principiul fondator al ontologiei occamiste a asemănării este exprimat în răspunsul la etapele <1> şi <2> ale alunecării realiste revendicate de Sharpe : „În sensul literal al cuvintelor, nu trebuie deci să se admită că Socrate şi Platon concordă în ceva ce aparţine esenţei lor, ci trebuie să se admită că ei concordă prin anumite lucruri : prin formele lor şi prin ei înşişi".

Locul concordiei

Răspunsul lui Sharpe la critica lui Occam, pe care o cunoaşte în versiunea *PLB*, exploatează inconvenientele evidente ale principiului lui La Boétie. Afirmând că *a* şi *b* concordă prin ei înşişi, nominalistul e constrâns să admită că <i> prin el însuşi, *a* concordă atât cu *b* cât şi cu *c* şi invers ; şi că, prin urmare, <ii> prin ele însele, *a* şi *b* nu concordă mai mult decât *a* şi *c*.

După Sharpe, *consequentia* <i> este evidentă : Astfel, *a* şi *b* nu concordă mai mult decât concordă *a* cu *b* (*cum* b), şi invers. Or, tocmai s-a afirmat că *a* concordă atât cu *b* cât şi cu *c*, deoarece (şi aceasta e *assumptum*-ul consecinţei) „prin el însuşi în totalitatea sa *(se toto)* *a* se potriveşte cu *b*, şi prin el însuşi în totalitatea sa *a* se potriveşte cu *c*". Deci, dacă nu există în real ceva anume desemnat în care *a* să concorde mai mult cu *b* decât cu *c*, suntem obligaţi să admitem că prin ei înşişi *a* şi *b* nu concordă mai mult decât *a* şi *c*.

Pentru a înţelege critica lui Sharpe, trebuie văzut în ce sens se poate spune că prin el însuşi *a* nu concordă mai mult cu *b* decât cu *c*. Cum să se ajungă la această distorsiune totală a tezei

occamiste? Sharpe răspunde discutând o obiecție : el dă cuvântul nominalistului care îi întoarce vorba, spunând – ceea ce constituie doctrina sa redusă la *PLB* – „că prin el însuși *a* concordă mai mult cu *b* decât cu *c*". La care Sharpe propune o alternativă : dacă prin el însuși *a* concordă mai mult cu *b* decât cu *c*, acest lucru se datorează fie lui *a* însuși, fie unei diversități în relația pe care *a* o întreține cu toate lucrurile cu care se potrivește. Primul răspuns nu e admisibil, deoarece un același lucru, în măsura în care e un același lucru, nu poate fi cauză de diversitate. Rămâne cel de al doilea. Dar, dacă nominalismul îl acceptă, atunci el dovedește contrariul tezei sale. Dacă există o relație sau un raport diversificat în acordul dintre *a* și lucrurile cu care el concordă, și dacă această diversitate nu sa află în *a*, ea se află în mod necesar în altceva. *Ceva* trebuie deci să provoace această diversitate. Astfel, există ceva în care *a* concordă cu anumite lucruri și nu cu altele.

Evident, totul se sprijină aici pe o premisă neexprimată : *a* și *c* nu sunt prin ei înșiși ca totalitate *(se toto)* diferiți ci, dimpotrivă, prin ei înșiși ca totalitate ei nu concordă mai puțin decât *a* și *b* (deoarece omul *a* și măgarul *c* sunt amândoi animale). Cum se poate stabili, în aceste condiții, că ei „diferă prin ei înșiși în totalitatea lor"? Cum se poate susține că animalul *a* și animalul *b* concordă mai mult decât animalul *a* și animalul *c*, dacă animalul *a* nu concordă mai mult cu animalul *b* decât cu animalul *c*? Dacă *a* concordă cu *b* doar prin el însuși și, la fel, dacă el concordă tot numai prin el însuși cu *c* – ceea ce se întâmplă în cazul de față, deoarece nu este nimic de adăugat nici de suprimat la *a* pentru ca el să concorde *prin el î sui* cu *b* sau *c* –, tot ce este realmente cauză a potrivirii lui *a* cu *b* va fi, de asemenea, realmente cauză a potrivirii lui *a* cu *c*. Prin urmare, este adevărat că *a* nu concordă mai mult cu *b* decât cu *c*.

Expresia *se toto*, pe care se întemeiază întreaga argumentație a lui Sharpe, semnifică „prin el însuși în totalitatea sa" sau „prin el însuși în întregul său". Ceea ce se pune în discuție este afirmația nominalistă că „*se toto*, prin el însuși în totalitatea sa, *a* concordă mai mult cu *b* decât cu *c*". Acesta este punctul asupra căruia Sharpe își concentrează criticile. Forța sa constă în faptul că nominalistul nu poate susține că, prin el însuși în totalitatea sa, *a* concordă mai mult cu *b* decât cu *c*, atâta timp cât e adevărat să se spună că, prin el însuși în totalitatea sa, *a* concordă cu *c*. Or, după Sharpe – și aici se joacă totul – este adevărat să se spună

că prin el însuşi în totalitatea sa *(se toto)*, şi numai prin el însuşi *(se solo)*, *a* concordă cu *c*, deoarece propoziţiile '*a* este un animal' şi 'acesta e un animal' constituie, ambele, cazuri de predicaţie esenţială prin sine ale primului mod în care, dacă nu definiţia lui *a*, cel puţin o parte din definiţia lui *a* este predicată despre definitul *c*, cât şi despre definitul *a*, şi invers.

Primul sens în care Sharpe ia „prin el însuşi în totalitatea sa" este deci : conform definiţiei sale esenţiale generice. Prin tot ce este el, adică prin întreaga sa *fiinţă-animal*, *a* concordă cu *c*.

Dar există şi un al doilea sens : dacă prin el însuşi în totalitatea sa *a* concordă cu *b* – deoarece *a*, ca şi *b*, este un om – şi dacă nu e adevărată că prin el însuşi în totalitatea sa *a* nu concordă cu *c* – deoarece *a*, ca şi *c*, este un animal – cum se poate susţine că, prin el însuşi în totalitatea sa, şi numai prin el, *se toto et se solo*, *a* concordă cu *b* şi, în acelaşi timp, nu concordă cu *c*? Acest al doilea sens este la fel de important ca şi primul. Vom discuta o a treia ipoteză examinând sursa, scotistă după opinia noastră, a argumentului lui Sharpe.

Să ne mulţumim deocamdată să notăm că nominalismul, aşa cum îl prezintă Sharpe, nu poate ieşi din limitele unei ontologii întemeiate pe *PLB* atunci când susţine că lucrurile concordă sau nu concordă prin ele însele : a spune că *a* şi *b* concordă, înseamnă a spune că ele concordă *deoarece concordă* („pentru că e *a*, pentru că e *b*"). În acest sens, a spune că *a* şi *c* nu concordă e acelaşi lucru, doar că se explicitează mai mult o variantă a idolatriei singularului : „El este el ; eu sunt eu".

Pentru a se opune acestei doctrine, Sharpe îl transformă pe „prin sine" *(se ipso)* în „prin întregul sine" *(se toto)*, apoi în „prin sine singur" *(se solo)*, apoi interpretează această secvenţă în sensul definiţiei generice. Pe ce se întemeiază când o face? Presupune, fără îndoială, că deoarece nominalistul suprimă realitatea instanţei speciei specialisime şi reduce genul la un agregat (să zicem la extensiunea unui termen general), a spune că un individ *a* concordă cu un alt individ *b* prin ei înşişi înseamnă că prin el însuşi, şi numai prin el singur, *a* se va acorda la fel de bine cu *c* şi cu *b*. Prin urmare : <1> prin ei înşişi, *a*, *b* şi *c* sunt animale ; <2> ei rămân aceleaşi lucruri individuale, fie că sunt desemnate prin expresiile 'animalul *a*', 'animalul *b*' şi 'animalul *c*' sau prin 'omul *a*', 'omul *b*' şi 'măgarul *c*' ; şi <3> aceste lucruri nu pot fi în acelaşi timp în concordanţă şi în neconcordanţă prin ele însele, adică în acelaşi timp şi în acelaşi raport.

Argumentul lui Sharpe are două aspecte tradiționale : <A> logica identității și a diferenței pe care o folosește a fost discutată și înaintea lui, într-un context diferit de acela al universaliilor – ne referim la *sophismata* de tipul *Aliqua in ce quod conveniunt differunt* („anumite lucruri, în măsura în care concordă, diferă") atestate în mai multe culegeri din secolul al XIII-lea ; <B> ontologia căreia îi implică validitatea este cea pe care Duns Scotus a formulat-o în opera sa de tinerețe, *Questiones subtilissimae in Metaphysicam*.

Identitate și diferență : problema reduplicării

În privința punctului <A>, *Anonymus Liberanus* (ms. Paris, Nat. lat. 16135, f. 35va–36ra) poate servi drept ghid. În acest text, propoziția sofismatică *Aliqua in eo quod conveniunt differunt* servește pentru a testa validitatea unei reguli logice conform căreia o reduplicare se poate face fie în funcție de materie sau „analogie", fie în funcție de formă[285]. În cursul discuției, o altă regulă este supusă examinării : reduplicarea se face întotdeauna în funcție de formă – fie în funcție de forma substanțială, fie în funcție de forma accidentală. Criticând această *distinctio*, autorul anonim al lui *sophisma* introduce una din presupozițiile logice ale problemei tratate de John Sharpe în *ratio 7a*. Există, spune el, două feluri de forme : în primul rând, „forma universală" care este „cauză și principiu de analogie și de unitate" – ea este cea despre care Porfir scrie că „prin participare la specie, mai mulți oameni fac un om" (*Isagoga*, 6) ; în al doilea rând, „forma proprie a singularelor" care este „principiu și cauză de distincție și de diversitate" – ea este cea la care face aluzie Porfir atunci când afirmă că „un individ e constituit din șapte proprietăți a căror reunire nu se regăsește la un alt individ". Distincția între *forma comună*, o primă „analogie" sau „acord", formă ce este ca o materie față de cea de a doua, *forma proprie* a singularului, principiu de diferențiere, este total opusă tezei ce afirmă că *a* și *b* se disting prin ei înșiși de ei înșiși și de *c*. Totuși problema este aceeași, căci

[285] cf. Ms. Nat. lat. 16135. f° 35va–36ra, text și analiză în A. de Libera, *César et le Phénix. Distinctiones et sophismata parisiens du XIII^{e} siècle*, („Centro di cultura medievale", IV), Pisa. Scuola normale superiore – Florența, Opus libri, 1991.

teza occamistă poate fi transformată cu ușurință într-o reduplicare de tipul : „*a* ca *a* concordă cu *b* și nu concordă cu *c*". O distincție suplimentară avansată în discuția despre *probatio* al lui *sophisma Aliqua in eo quod conveniunt differunt* ilustrează bine perspectiva Anonimului. Trebuie, spune el, să se deosebească în mod logic *in eo quod* de *in illo in quo*. Această distincție era deja făcută în prima jumătate a secolului al XIII-lea de logicianul parizian Hervé Le Breton (Hervaeus Brito), care opunea două sensuri ale lui *in* : conținutul și cauzalitatea[286]. Fie *sophisma* extrasă din universul textual al comentariilor la *Categorii* : *Aliquid in eo quod est aequivocum est univocum*. Ea poate fi interpretată astfel : există ceva în ceea ce este echivoc care e univoc. Altfel spus : tot ce este echivoc are o proprietate, echivocitatea, care, din acest punct de vedere, îl face univoc. În schimb, dacă se interpretează *sophisma* în sensul cauzal, propoziția semnifică faptul că un opus (echivocul) este cauza opusului său (univocul), în același timp și în același raport (Libera, 1986, p. 94).

Să revenim la problema noastră : a afirma că '*Homo* a *in eo quod homo* a *convenit cum homine* b *et non convenit cum asino* c' și a interpreta *in* în sensul de conținut, înseamnă a spune că există ceva în omul *a* care este omul *b* și care nu este măgarul *c* ; în schimb, în sens cauzal avem : '*Homo* a, *quia homo* a *est, convenit cum homine* b *et non convenit cum asino* c'. Prima interpretare e realistă, cea de a doua nominalistă. Se va putea spune oare că a doua este falsă, așa cum este falsă, interpretată în același sens cauzal, *Aliquid in eo quod est aequivocum est univocum*? Am fi tentați s-o facem. Ar rămâne de dovedit că un nominalist e dator să susțină această interpretare cauzală. Acesta pare a fi cel puțin cazul occamistului. Dar s-ar putea, de asemenea, obiecta că un nominalist ar subscrie de bunăvoie la interpretarea lui *in* în sensul de conținut, cu condiția ca fraza '*Homo* a *in eo quod homo* a *convenit cum homo* b *et non convenit cum asino* c' să semnifice „există ceva în conceptul omului *a* care este în conceptul omului *b* și care nu este în cel al măgarului *c*" S-ar sustrage oare, prin aceasta, acuzației de idealism?

[286] Cf. A. de Libera, „Les *Abstractiones* d'Hervé le Sophiste", *AHDLMA*, 52 (1986), p. 163–230.

Diferență reală și diferență numerică : întoarcerea la Duns Scotus

<B> Prezența lui Duns Scotus în concepția generală a lui Sharpe din *ratio 7a* este evidentă. S-a văzut că, în *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam*, Duns Scotus propunea șase argumente contra celor două teze fundamentale ale nominalismului : <a> nu se poate concepe altă unitate decât cea a lucrului singular ; <b> nu există altă diferență reală decât diferența numerică. Argumentul <a1> al lui Duns Scotus este cel care, după opinia noastră, oferă cheia lui *ratio 7a* a lui Sharpe. Scotus construiește o primă inferență : dacă n-ar exista altă unitate reală decât cea numerică, orice diferență reală ar fi o diferență numerică. „Într-adevăr, orice lucru care diferă de un alt lucru, ar fi diferit prin unitatea numerică datorită căreia el este în sine unul." S-ar ajunge astfel la interpretarea aberantă a uneia din versiunile paralele cu *Aliqua in eo quod conveniunt differunt* : *Aliqua in eo quod sunt unum sunt plura*. Scotus continuă prin distrugerea consecventului : dacă orice diferență reală ar fi o diferență numerică, toate lucrurile ar fi „în mod egal diferite unele de altele". Acest *ex aequo generalizat* al diferenței ar echivala, așa cum s-a văzut, cu a afirma că „intelectul nu are mai multe motive să abstragă conceptul de alb din două obiecte albe mai degrabă decât dintr-un obiect alb și un obiect negru". Consecință absurdă. Dar nu este oare implicat tocmai acest lucru atunci când se spune, așa cum face adversarul lui Sharpe, că *a* și *b* concordă, iar în același timp *a* și *c* nu concordă „prin ei înșiși"? În acest caz, *se ipso* al lui *ratio 7a* ar însemna „prin unitatea numerică datorită căreia *a* este în sine unul". Argumentul general devine : <i> prin el însuși, adică prin unitatea numerică datorită căreia el este în sine unul, *a* concordă *atât* cu *b* cât și cu *c*, și invers ; deci, <ii> prin ei înșiși, adică prin unitatea numerică datorită căreia ei sunt în sine unul, *a* și *b* nu concordă mai mult decât *a* și *c*. Deci, expresiile *se toto* și *se solo* nu ar trimite la definiția generică a fiecărui singular *a*, *b*, *c*, ci la pluralitatea și la exclusivitatea ontologică a fiecărei singularități : unitatea numerică *a*, unitatea numerică *b*, unitatea numerică *c*.

Înainte de a răspunde, să reluăm finalul textului lui Scotus. Egalitatea diferenței reale, simplă urmare logică a reducerii oricărei diferențe reale la o diferență numerică, este demonstrată

astfel: „Dacă orice diferență reală e pur numerică, diferența numerică e cauza precisă a diferenței reale. Dar tot ce participă în mod esențial la cauza precisă a unui anumit efect participă, de asemenea [adică *ex aequo*, la egalitate], la acest efect. Or, toate lucrurile care diferă în mod real participă în mod egal la ceva, adică la însuși faptul de a fi diferite numeric, deoarece toate lucrurile care diferă se deosebesc unele de altele și concordă în ceva. Deci, toate lucrurile care diferă au o diferență numerică egală. Deci, toate lucrurile care diferă au o diferență reală egală".

La lectura acestui text, se observă că sursa lui Sharpe este Scotus: <a1> conține axioma generală ce cuprinde întreaga *ratio 7a* („toate lucrurile care diferă se disting unele de altele și *concordă în ceva*") și ideea de participare înțeleasă ca o comunicare – acord sau con-venire – a unei pluralități *in aliquo uno*. Oricare ar fi sensul dat expresiilor *se ipso, se toto, se solo* în *ratio 7a* – esență generică sau unitate numerică – teza lui Sharpe este așadar cea la care ajunge <a1> a lui Scotus: „Dacă orice diferență reală este o diferență numerică, diferența între genuri și specii nu va mai fi decât o simplă distincție de rațiune". Această teză conduce în mod natural la apărarea comunității reale.

APĂRAREA COMUNITĂȚII REALE

Ratio 17a abordează frontal problema comunității reale. Punctul de plecare al argumentului este identic cu cel al lui *ratio 7a*, formularea este ușor diferită.

<i> Doi oameni, oricare ar fi ei *(omnes duo homines)* concordă în mod real în ceva esențial în care un om și un măgar nu concordă.

<ii> Acest ceva nu poate fi decât specia lor specialisimă.

<iii> Deci, există specii care sunt în mod real în lucruri.

<iv> Deci, nu doar semnele sunt specii.

Așa cum se vede din teza <iii>, concepția despre universalul real pusă în joc în această *ratio* este concepția „aristotelică" : aceea a lui *esse in*, a inerenței, și nu aceea, „platoniciană", a participării. Cu toate acestea, la prima vedere, argumentul nu pare mai puțin contestabil.

Într-adevăr, se poate obiecta că acel *ceva esențial* menționat în premisa <i> este interpretat de la început într-un sens realist și că, din această cauză, suferă de un evident *petitio principii*.

Este această obiecție decisivă? Se poate răspunde că trebuie să se distingă „a se potrivi în mod real" de „a se potrivi în ceva esențial" *(in aliquo essentiali)* : doi indivizi se pot potrivi în mod real fără a concorda în ceva, respectiv într-un lucru (universal). Dar se ivește imediat o altă dificultate : expresia *aliquid essentiale* desemnează ea oare o esență, un aspect al esenței, o parte a esenței? E limpede că nu numai premisa <i> merită o cercetare aprofundată : fiecare etapă a inferenței <i>–<iv> cere ea însăși o demonstrație.

Conștient de această problemă, Sharpe procedează în doi timpi : începe prin a stabili adevărul majorei <i>, apoi trece la cel al minorei <ii> pe care îl confirmă prin două argumente subsidiare.

Proba majorei :

<i-1> Din doi oameni, oricare ar fi ei, se poate abstrage în mod natural un concept specific ce nu poate fi abstras dintr-un om și dintr-un măgar.

<i-2> În schimb, nici un concept esențial nu poate fi abstras dintr-un om și dintr-un măgar fără a putea fi totodată abstras din doi oameni.

<i-3> Deci, *ex natura rei*, doi oameni fac în mai mare măsură unul (sau sunt mai mult unul) decât un om și un măgar.

<i-4> Or, acest lucru nu s-ar putea întâmpla dacă ei nu s-ar potrivi în mod real în ceva, înainte chiar ca abstracția să aibă loc.

Deci <i> doi oameni, oricare ar fi ei *(omnes duo hominem)* concordă în mod real în ceva esențial în care un om și un măgar nu concordă.

Premisele <i-1> și <i-2> exprimă relațiile genurilor și speciilor la un nivel pur conceptual, constituind ceea ce se numește o serie categorială (sau „ordine predicamentală", *ordo praedicamentalis*) : există un concept comun în exclusivitate lui *a* și *b* ; există un concept comun lui *a* și lui *b*, care nu poate fi extras din *a* și din *c* ; orice concept esențial care poate fi extras din *a* și din *c* poate fi extras din *a* și din *b*. În termeni porfirieni, aceste trei teze semnifică faptul că *a*, *b* și *c* nu aparțin aceleiași specii ; că nu orice trăsătură esențială a lui *a* și *b* este o trăsătură esențială a lui *c* ; că orice trăsătură esențială a lui *a* și *c* este o

trăsătură esențială a lui *b*. Pe această tramă logică, teza realistă se caracterizează prin afirmația că <1> tocmai pe temeiul celor de mai sus, *a* și *b* sunt „în mai mare măsură unul după natura reală" decât *a* și *c*, și deci, că <2> *a* și *b* „concordă în mod real în ceva ce este unul".

Unitate reală și unitate de numărare

Pentru a demonstra legitimitatea trecerii de la <1> la <2>, Sharpe folosește următorul principiu : două lucruri nu pot fi cauza naturală a unei unități sau a ceva ce este unul dacă nu sunt ele însele într-un anumit mod ceva ce este unul. Pentru a cauza în mod natural un concept comun lui *a* și *b*, *a* și *b* trebuie să posede o unitate reală. Precizând orice problematică numită „psihologică" a formării conceptelor generale, această teză este, la rândul ei, total opusă tezei nominaliste.

Comunitate reală și concept comun

Naturalismul filosofic al nominalismului cu cele două raporturi naturale ale sale, de asemănare și de cauzalitate, menite a explica în ce fel „intelectul omului, fiind mai dotat în această privință decât al celorlalte animale, poate produce calități capabile să semnifice în mod natural toate lucrurile", este exact contrariul principiului formulat de Sharpe.

Care este pertinența punctului de vedere realist? Sharpe intervine asupra unui aspect precis : tipul de unitate prezentat de omul *a* și de omul *b*. A spune că *a* și *b* nu concordă în mod real în ceva ce este unul, înseamnă a institui între ei o unitate ce va fi calificată drept minimală : unitatea de agregare a lui *a* și *b* luați împreună. Această *unitas aggregationis* fiind cea pe care *a* și *b* o formează prin ei înșiși, *i.e.* ca indivizi, Sharpe se situează pe terenul nominalismului pur : prin ei înșiși, *a* și *b* nu sunt nici măcar meniți a prezenta o asemănare „esențială". *Ratio 17a* nu se mai situează deci în perspectiva lui *ratio 7a*, în care *a* putea fi considerat drept acordându-se în esență cu *c*. Din această nouă perspectivă, vârful criticii s-a deplasat : ea constă de acum înainte în a afirma că, în ontologia nominalistă, întâlnirea dintre

a şi *b* este exact de acelaşi tip cu aceea dintre *a* şi *c* : este o unitate de numărare. Nu poate exista o cauzalitate naturală care să genereze în spirit un concept comun lui *a* şi *b*, dacă *a* şi *b* formează un simplu agregat. Unitatea pe care trebuie s-o posede *a* şi *b*, dacă *a* şi *b* trebuie să fie consideraţi într-o oarecare măsură drept cauza naturală a unui concept care să le fie comun, nu poate fi decât o unitate reală comună anterioară în mod natural oricărei intenţii sau oricărui semn comun, căci, în mod natural, *a* şi *b* concordă prin specie înainte chiar de a exista în privinţa lor o intenţie sau un semn comun. Acest „acord specific" între *a* şi *b*, înţeles ca acord real, este cel din care Sharpe extrage cele două consecinţe unde se exprimă, încă şi mai explicit, teza realistă : <iii> *a* şi *b* „au o specie comună", <iv> care nu este „nici semn, nici intenţie".

Schisma Platon–Aristotel

Trecerea de la „a aparţine aceluiaşi gen" sau „a fi de aceeaşi specie" la „a avea o specie comună" dezvăluie în mod clar schisma participare (platonism)/inerenţă (aristotelism) în care bruiajul formei participate platoniciene şi al cauzei formale aristotelice, semnalat de nenumărate ori, constituie obârşia *prin excelenţă* a oricărui discurs realist. Ce înseamnă „a avea o specie comună"? Două răspunsuri se impun imediat unui realist postwyclifian : <1> *a* şi *b* sunt părţi subiective ale universalului om ; luate în totalitate, toate aceste *partes subiectivae* reprezintă *substratul de existenţă total* al respectivului universal ; <2> universalul om este parte constitutivă a esenţei lui *a* şi a lui *b* – <1> şi <2> fiind complementare în sensul în care numitul realism nu susţine o interpretare realistă a clasei oamenilor, ci tocmai identitatea reală a universalului şi a singularului.

În ceea ce îl priveşte, Sharpe interpretează „*a* şi *b* au o specie comună" în sensul de „specia (comună lui *a* şi lui *b*) este în mod real inerentă lui *a* şi lui *b*". Altfel spus : a afirma că *a* şi *b* concordă în ceva esenţial care le este comun înseamnă, în ultimă instanţă, că *a* şi *b* concordă în ceva ce le este în mod real inerent – într-adevăr, în caz contrar, ar trebui admis că *a* şi *b* concordă în mod specific numai în măsura în care „sunt semnificabili prin acelaşi concept specific", iar acest concept fiind considerat ca

aflându-se doar în puterea intelectului, ar trebui trasă concluzia că intelectul este unicul factor de „potrivire" între singulare : teză efectiv *idealistă*.

Dar ce înseamnă pentru *a* şi *b* „a se potrivi în ceva" care este nu numai comun lui *a* şi *b*, dar şi inerent lui – deci prezent în mod real în – *a* şi *b*? Realismul este oare obligat să susţină inerenţa speciei? În versiunea lui Sharpe, realismul este doar obligat să susţină simultan *identitatea reală şi diferenţa formală dintre universal şi singular*, aceasta, totuşi, în cadrul unei anumite teorii a predicaţiei – teoria izvorâtă din reajustarea teoriei lui Wyclif de către realiştii de la Oxford.

Predicaţie paronimică şi predicaţie formală

Aşa cum s-a văzut, teoria postwyclifiană a predicaţiei este întemeiată <1> pe o distincţie între predicaţia reală şi predicaţia de semne, care îşi are ea însăşi sursa în teoria lui Burleigh cu privire la *propositio in re* – în acest sens, pentru Sharpe, predicaţia reală *este* „in-existenţa", adică *inerenţa* „reală a unei forme" (comună sau singulară) „comunicată în act subiectului său" ; <2> pe o analiză a predicaţiei reale care distinge *ex parte rei* predicaţia esenţială de predicaţia formală.

După Sharpe, care reia noţiunea de *subordonare* la nivelul propoziţiilor, există predicaţie esenţială *ex parte rei* în sfera realului atunci când „aceeaşi entitate sau esenţă este subiect şi predicat" – tot aşa cum, într-o predicaţie de semne ce i se subordonează corect, acelaşi lucru este semnificat de subiect şi de predicat (expresia *sibi debite subordinata* însemnând că nu orice predicaţie de semne e subordonată unei predicaţii reale, deoarece predicaţia reală este „in-existenţă" sau comunicare reală a unei forme, şi că nu orice predicaţie de semne e fundată în mod real) ; există predicaţie formală *ex parte rei* atunci când, în plus faţă de identitatea de esenţă subiect–predicat, predicatul sau ceea ce e cuprins *(importatum)* în predicat la modul formal este prezent în subiect fie ca formă ce informează subiectul în mod quidditativ, ca în *'Homo est animal'*, fie ca formă ce denumeşte subiectul în mod concret *(concretive)*, ca în *'Homo est albus'* (a se vedea textul în chenar).

Sharpe își enunță teza tocmai pe baza distincției sale între predicație formală și predicație paronimică : <1> universalul este [identic cu] singularul său *(est suum singulare)* ; <2> deci, universalul *real* nu se predică despre singular decât în mod paronimic ;<3> mai exact, omul „comun" al lui Porfir, *homo communis*, se predică în mod real și quidditativ despre omul singular.

Astfel, la un prim nivel, teoria sharpeană a universaliilor este o teorie a formelor, articulată pe o distincție între trei moduri de a fi „comun mai multor lucruri" : <a> intrinsec și quidditativ ; <b> intrinsec și denominativ ; <c> extrinsec și denominativ. Pentru realistul de la Oxford, formele substanțiale – precum umanitatea lui *a* și a lui *b* – sunt comune *intrinsece et quidditative* celor pe care le informează : din modul lor de comunitate își trage originea predicația esențială. Cum ele pot fi semnificate la fel de bine prin termeni abstracți și prin termeni concreți, din moment ce *'homo'* și *'humanitas'* trimit la aceeași natură comună – doar că *'homo'* desemnează această natură în mod concret ca fiind prezentă în propriile-i singulare *(ut in suposito)*, în timp ce *'humanitas'* o desemnează în mod abstract *(ut in se est)* – propoziția *'Homo est humanitas'*, în care se află ele, este o predicație corectă, deoarece este o predicație esențială corectă : aceeași entitate este subiect și predicat, fiind totodată semnificată în mod diferit.

Prin urmare, fie că e vorba de forme substanțiale, de diferențe esențiale comune sensului <a> și sensului <b> sau de forme accidentale comune sensului <a> și <c>, teza cea mai generală a lui Sharpe nu este afirmația banală că tot ce este comun în mod real mai multor lucruri este o formă comunicată sau comunicabilă mai multora ; ea este, înainte de toate, afirmarea identității universalului pe un fond de predicație esențială. Astfel, lupta lui Sharpe se situează pe două mari fronturi : împotriva nominalismului occamist și împotriva realismului burleian. Paradoxul acestui realist este că, tocmai respingându-l pe Burleigh, își formulează în cele din urmă justificarea cea mai clară a celor două principii centrale ale sale : <1> afirmația că universalul este singularul său ; <2> afirmația că omul „comun" este predicat în mod real despre omul singular.

Predicaţie formală concretă şi predicaţie paronimică

În măsura în care admite o predicaţie formală quidditativă (prin *forma informans*) alături de predicaţia formală concretă (prin *forma denominans*), distincţia sharpeană între predicaţie esenţială şi predicaţie formală nu este reductibilă la o distincţie între pedicaţie quidditativă şi predicaţie accidentală sau paronimică (denominativă), menţionată în special de Buridan şi Albert de Saxa. La Buridan (*Lectura Summae logicae*, II, 5, 2) : „Există predicaţie esenţială între doi termeni când nici unul dintre ei nu adaugă la semnificaţia celuilalt o conotaţie exterioară *(extranea)* lucrului pentru care sunt puşi termenii. Există predicaţie non-esenţială sau paronimică atunci când unul din termeni adaugă semnificaţiei celuilalt o conotaţie străină, cum ar fi 'alb' care este pus pentru om şi numeşte (*i.e.* conotează) albeaţa ca fiind adăugată. De unde : propoziţia 'Omul e un animal' este esenţială, în timp ce 'Omul e alb' sau 'Omul e capabil să râdă' e paronimică". La nominalişti, distincţia între „propoziţie quidditativă" şi „propoziţie denominativă", introdusă odinioară de Avicenna sub forma unei distincţii între *praedicatio univoca* şi *praedicatio denominativa* (*Logica*, ediţia de la Veneţia, 1508, f. 3vb), este regândită în întregime graţie teoriei conotaţiei care a absorbit noţiunea de paronimie şi, în mod special, paronimele de accident. Şi tocmai prin faptul că recurge la *connotatio*, distincţia nominalistă între predicaţie esenţială şi predicaţie paronimică se deosebeşte de analizele tradiţionale, mai cu seamă de diferenţa boetiană între *praedicatio de subiecto* (sau *praedicatio in eo quod quid est*) şi *praedicatio in subiecto* (sau *praedicatio secundum accidens*), reluând şi organizând indicaţiile răzleţe ale lui Aristotel din capitolul 8 al *Categoriilor* (10a25 sq.) cu privire la „denominaţie", şi din capitolele 1, 2 şi 5 cu privire la temeiurile noţiunii de atribuţie „sinonimică" şi la analiza acestei noţiuni înseşi.

Critica realismului extrem al lui Burleigh

Teoria burleiană a diferenţei reale între singular şi universal este, după Sharpe, la fel de dăunătoare ca teza, considerată de el conceptualistă, a lui Occam. El are deci o deosebită grijă să precizeze că universalul şi singularul nu sunt distincţi în mod real. Sunt avansate trei probe silogistice.

<1> Majora : tot ce este predicat despre un lucru în mod real şi identic este în mod real acel lucru. Minora : or, universalul este predicat în mod esenţial şi quidditativ despre singularul său. Concluzia : deci, universalul este singularul său. Consecinţa este evidentă. Minora e admisă de toţi logicienii. Doar majora ridică

o problemă. Pentru a o rezolva, Sharpe face să intervină distincția sa între cele două tipuri de predicație : formală și esențială. Tot așa cum predicația formală este cea în care predicatul unei propoziții se raportează la subiect la modul unei forme inerente, distingându-se totodată de el dacă predicația este *pur formală*, la fel pedicația esențială sau identică este cea în care predicatul este în mod real nediferențiat de subiect (într-adevăr, de ce s-ar vorbi despre predicație identică, dacă ceea ce este predicat în mod real n-ar fi identic cu subiectul?) Or, într-o propoziție vocală precum *'Sortes est homo'*, predicația de la voce la voce este identică. La fel se întâmplă cu predicația de la lucru la lucru în propoziția reală care o întemeiază. Deci, universalul este singularul său.

<II> Majora : ceea ce nu constituie un număr este doar unul, iar unul e în mod real celălalt. Minora : or, universalul nu constituie un număr cu singularul. Concluzia : universalul este singularul său.

Proba majorei : ceea ce nu constituie un număr nu este distinct în mod real, căci ceea ce este distinct în mod real este în mod real multiplu și, deci, formează o multiplicitate reală ; or, orice multiplicitate reală de lucruri distincte este un număr ; deci, tot ce este distinct în mod real constituie un număr. Proba minorei : <II-1> doar ceea ce constituie un număr este distinct în mod esențial ; or, <II-2> universalul și singularul nu sunt distincte în mod esențial, deci etc. Demonstrația lui <II-1> : unitatea, care este principiul numărului, presupune o esență determinată a cărei unitate este ; deci, la fel, unități distincte presupun esențe distincte – în caz contrar, unități în număr infinit ar putea fi întemeiate pe aceeași esență. Demonstrația lui <II-2> : universalul este orice esență a singularului, fie el gen sau specie ; or, acest lucru nu ar fi posibil dacă universalul ar fi distinct în mod esențial de singular ; deci etc.

Confirmarea acestei probe a lui <II-2> este cea în care Sharpe își precizează definitiv punctul de vedere asupra predicației : fără identitate reală a universalului și a singularului, nu ar putea exista predicație esențială a universalului ; or, există predicație esențială a universalului ; deci etc. Demonstrație. Majora : dacă universalul nu este în mod real singularul și dacă este predicat despre el, nu va putea fi predicat despre el decât *concretive*, „în mod concret“, adică în același timp paronimic. Minora : or, nici o predicație „concretă“ nu este pur esențială. Concluzia : deci, dacă universalul nu este în mod real singularul, el nu va fi predicat

în mod esențial despre acesta din urmă. Demonstrația majorei : ceea ce este distinct în mod real de ceva nu poate fi predicat despre acesta decât în două feluri, fie oblic și indirect, fie direct și concret, în măsura în care este inclus în el printr-o anumită conotație ; or, orice predicație în care universalul nu este în mod real identic cu singularul e conotativă ; deci, e întru totul adevărat că o astfel de prediație nu este pur esențială.

<III> A treia probă : departe de a fi „etern și incoruptibil“, așa cum susține Burleigh, omul comun, despre care vorbește *Isagoga*, este predicat în mod real și quidditativ despre omul singular. De ce? Din două una : sau pentru că el este omul singular și ține de esența omului singular, sau pentru că ține de esența sa fără a fi esența sa. Dacă se alege primul răspuns, se știe ce trebuie demonstrat : identitatea reală și esențială a universalului și a singularului. Dacă se alege cel de al doilea răspuns, trebuie să se accepte faptul că o diferență esențială e predicabilă quidditativ despre singulare, pentru că ea ține de esența lor (face parte din ea). Consecventul e fals : o diferență esențială nu e predicabilă decât quidditativ *(in quale)*.

Alt argument : dacă universalul ar ține de esența singularului fără a fi singularul, ar rezulta că Socrate ar fi *acest* om înainte de a fi om. Consecventul este fals, dar consecința e inevitabilă, dacă se acceptă opinia lui Burleigh, deoarece, după el, ființa-om îi revine lui Socrate în virtutea omului în general, distinct de el în mod real, în timp ce ființa-omul-acesta îi revine *prin el însuși*. Or, ceea ce îi revine lui Socrate în mod intrinsec și în virtutea a ceea ce este al său, îi este în mod natural inerent înainte de ceea ce îi revine prin ceea ce este distinct de el în mod real.

Astfel, realismul extrem al lui Burleigh ajunge, pe alte căi, la aceeași teză cu cea a nominalismului occamist : un lucru singular e singular înainte de a fi ceva. Deci, Sharpe respinge aici, din același motiv, cele două doctrine.

Într-un mod mai general, este clar că, pretinzând să dezvăluie ceea ce s-ar numi astăzi un idealism inerent occamismului, Sharpe înțelege totodată să depășească resturile de platonism ce paralizează realismul lui Burleigh. La amurgul său medieval, cearta universaliilor ne apare drept ceea ce a fost – un capitol destul de lung al unei istorii interminabile, cea a *anti-platonismului*, istorie susținută însă de una și mai lungă, mai subterană, despre care mai este încă mult de scris și anume cea a identității și a diferenței.

REALIȘTII CONTINENTALI

Reacția antinominalistă oxoniană de la sfârșitul secolului al XIV-lea a avut un corespondent mai puțin teoretic pe continent. Între anii 1400–1480, întreaga Europă a fost zguduită de lupta dintre *Nominales* și *Reales*. Această gigantomahie finală este cea care a servit drept grilă de lectură retrospectivă pentru ansamblul problematicii medievale a universaliilor. Cu îndreptățire oare? E un lucru ce merită să fie cercetat.

Cearta universaliilor : mituri și realități

În secolul al XV-lea izbucnește la Paris criza care, mai mult decât oricare alta, merită numele de „cearta universaliilor" : la 1 martie 1474, cedând insistențelor lui Jean de Montigny, procuror al națiunii franceze, regele Ludovic al XI-lea dă un edict, edictul de la Senlis, care interzice predarea doctrinelor „renovatorilor" – aică a „noilor doctori" –, „Occam, Grigore din Rimini, Buridan, Pierre d'Ailly, Marsilio (d'Inghen), Adam Dorp, Albert de Saxa și alți nominali". Acesta e punctul de plecare al mai multor ani de șicane și de proceduri ce au durat până în aprilie 1481 când, inversând prima sa decizie, Ludovic al XI-lea dă ordin magistraților să „scoată din ascunzători și să dea la iveală toate cărțile nominalilor ce fuseseră închise în spatele unor uși ferecate, în colegiile Universității din Paris". Episodul, binecunoscut, pune capăt oficial unei afaceri care, așa cum s-a văzut, durează de multă vreme. Nominaliștii ne-au lăsat ei înșiși propria lectură a evenimentelor, în *Memoriul* din 1474, un fel de 'manifest politic' cu misiunea de a le pleda cauza pe lângă rege, denunțând cele „patru persecuții" la care au fost supuși *Nominales* de la apariția lui Occam : chemarea lui *Venerabilis inceptor* la Avignon și procesul său neterminat (1324–1328), expulzarea nominaliștilor din Praga (1409), fuga lor de la Paris (1407) și, pentru a încheia, ordonanța regală din 1474 (cf. Ehrle, 1925). Urmând și simplificând acest scenariu, numeroși istorici au făcut din criza de la 1474 rezultatul unui lung proces început cu cele două statuturi „antioccamiste" promulgate de Facultatea de arte a universității din Paris în 1339 și 1340. Realitatea lungului drum împotriva occamismului este astăzi pusă în discuție. Datorită lucrărilor lui Zénon Kaluza este totuși posibil să se facă puțină ordine în această afacere.

Prima criză, care are loc în 1339–1341, este mai puţin transparentă decât s-a spus. Primul său episod, statutul din 25 septembrie 1339 care interzice predarea atât în public cât şi în particular a doctrinei lui Occam şi chiar citarea scrierilor sale, este lipsit, în mod ciudat, de motivaţie. Statutul reînvie o veche ordonanţă din 1276 asupra instituţiei „lecţiei private" şi se mărgineşte, în rest, la un juridism fără miză filosofică explicită : deoarece doctrinele lui Occam n-au fost niciodată examinate oficial, nimic nu spune că ele ar fi ireproşabile – se trece deci, fără nici o dificultate, de la absenţa factuală a examinării la prezumţia virtuală de heterodoxie. Fondul nu e abordat.

Doar la 10 octombrie 1341, prelungind statutul din 1339, facultatea instituie un jurământ antioccamist care atinge puţin doctrina, extrapolând, în numele lui Aristotel şi al lui Averroes, dezacordul faţă de *scientia okamica* la orice concepţie similară : „Vei jura să respecţi statuturile edictate de facultatea de arte împotriva ştiinţei occamice şi de a nu susţine în nici un fel numita ştiinţă şi cele de o seamă cu ea, ci doar pe cea a lui Aristotel şi a comentatorului său Averroes şi a altor comentatori şi interpeţi din vechime ai numitului Aristotel". Ofensiv în conţinutul său, jurământul din 1341 rămâne totuşi mai reţinut în raport cu proiectele care circulau în vremea aceea în mediul universitar, cum ar fi cel al procurorului naţiunii engleze, Henri d'Unna, ce prevedea redactarea unui statut obligând membrii naţiunii să-i denunţe pe cei din *secta occamica* şi toate întrunirile ţinute de aceştia (10 octombrie 1341).

Între jurământul din 1341 şi statutul din 1339 e promulgat un al doilea statut, la 29 decembrie 1340, care, astăzi încă, îi lasă pe istorici perplecşi : unii (de la R. Paqué la H. Thijssen) văd în el o a doua prohibiţie a lui Occam ; alţii (E. A. Moody) văd, dimpotrivă, o victorie a occamiştilor asupra instigatorilor statutului din 1339 ; alţii (W. Courtenay, K. Tachau) descifrează în el o măsură în esenţă „disciplinară", care nu incriminează nici o „poziţie filosofică particulară". O astfel de disparitate ridică o adevărată problemă.

Faptul că statutul n-ar avea *nimic* de-a face cu occamismul ar fi cel puţin paradoxal : titlul său menţionează explicit „anumite erori occamice" *(Statutum facultatis artium de reprobatione quorundam errorum ockanicorum)* ; iar documentul se încheie cu o clauză ce reia pur şi simplu decizia centrală a statutului din 1339 : cei ce

vor încălca noile dispoziții vor fi „goniți și excluși din *consortium*-ul" profesorilor, „lucru deja stabilit de altfel cu privire la doctrina lui William zis „Occam și rămas integral în vigoare, în toate părțile sale". Cu toate acestea, cum statutul din 1339 nu precizează nimic despre doctrina lui William zis 'Occam', există tentația, întemeiată pe autoritatea titlului statutului din 1340, de a se căuta „erorile occamice" în trei dintre pozițiile denunțate de acesta și pe care istoriografia le-a asociat în mod tradițional cu occamismul:

- că adevărul unei propoziții (inclusiv cel al unui *auctor*) trebuie judecat doar după criteriul sensului literal al cuvintelor;
- că o propoziție este absolut sau literal *(de virtute sermonis)* falsă, deoarece este falsă după supleanța personală a termenilor ce o compun;
- că nu există „științe ale lucrurilor", ci doar „științe ale semnelor", adică „ale termenilor și ale propozițiilor".

Problema constă în aceea că, așa cum a arătat Moody, Occam nu a susținut el însuși aceste trei poziții ca atare și că nominalismul nu le reclamă și nici nu le implică, cel puțin sub această formă: prima este respinsă în *Expunere asupra Predicabilelor* și în *De sacramento altaris*; cea de a doua e incompatibilă cu *Expunerea asupra Categoriilor*; cea de a treia este o interpetare antioccamistă a occamismului, dezmințită de definiția „științei reale" dată în *Comentariul la Sentențe*. Dacă, așa cum spune Moody, nu Occam este cel vizat ci, după formula lui Kaluza, „un grup de profesori parizieni ce se dădeau drept adepții lui Occam", rezultă că, în anii 1339–1341, „cearta" nominaliștilor și a realiștilor e lipsită în mod fățiș de lizibilitate. Considerând statutul din 1340 „cea dintâi manifestare publică a școlii lui Buridan" (în ceea ce privește „ideea principală și pozitivă a statutului, care este o revalorizare a noțiunii de sens propriu și impropriu al cuvintelor prin raportarea sa la o disciplină determinată"), Kaluza[287] ne sugerează principiul unei soluții plauzibile, dacă nu sigure: ceea ce condamnă statutul din 1340 nu este nici „nominalismul", nici „occamismul", ci un oarecare uz al semanticii terministe în exegeza filosofică, uz susceptibil de a atrage după sine consecințe inadmisibile odată transpus în teologie – preocupare legitimă, marcată cu claritate

[287] Cf. Z. Kaluza, „Les étapes d'une controverse. Les nominalistes et les réalistes parisiens de 1339 à 1482", *in* A. Le Boulluec (ed.), *La Controverse religieuse et ses formes*, Paris, Ed. du Cerf, 1995, p. 304.

în anumite formule ale statutului („căci altfel, în virtutea aceluiași raționament, unele *propoziții biblice* ar trebui declarate *false* dacă ar fi luate numai literal, ceea ce este *periculos*“). În acest sens, adevărata miză a statutului nu e legitimitatea semanticii lui Occam, ci necesitatea de a respecta „exigențele materiei tratate“ *(materia subiecta)* : respectare ce se întinde *în același timp* „asupra Bibliei și autorilor“ al căror punct comun cel mai evident este că „nu folosesc întotdeauna cuvintele cu semnificația lor proprie“.

Faptul că înțelegem în mod obișnuit criza din 1339–1341 pornind de la cearta din 1474 ne face să considerăm semantica filosofică a lui Occam drept centrul organizator al primei dezbateri pariziene asupra „sectei occamice“. Cu toate acestea, este mai logic să ne gândim <1> că statutul din 1339, mut din punct de vedere doctrinal, este un simplu act politic : facultatea de arte a cedat la presiunile papei Benedict al XII-lea pentru a cenzura în general învățătura unui profesor ce s-ar fi angajat politic alături de Ludovic de Bavaria în lupta dusă de acesta la acea epocă împotriva papalității[288], și <2> că statutul din 1340, de inspirație buridanistă, e îndreptat împotriva unui grup de profesori ce aplicau textelor, fără nici un discernământ, anumite *instrumente semantice curente provenite mai mult sau mai puțin direct din universul conceptual occamist*.

Atinge oare mai bine fondul problemei criza din 1474? Avem motive să ne îndoim. Sunt cunoscuți, desigur, primii săi protagoniști, îndeosebi rolul jucat de confesorul lui Ludovic al XI-lea, Jean Bouchard, viitor episcop de Avranches, în reuniunile menite să pregătească documentul de la 1 martie. Dar dacă urmările sunt tangibile (retragerea cărților nominalilor din biblioteci sau, cel puțin, țintuirea lor pe pupitre cu interdicția de a le consulta), cauzele edictului din Senlis rămân vagi din punctul de vedere al doctrinei : plutește o bănuială de erezie, pe care nu o argumentează nici o acuzație precisă ; se propune constituirea unei comisii însărcinate cu examinarea conținuturilor dar, până atunci, totul se reduce la reînnoirea jurământului din 1341. Cât despre motivele ce l-au făcut pe Ludovic al XI-lea să revină ulterior

[288] Cf. W. Courtenay & K. Tachau, „Ockham, Ockhamists, and the English German Nation at Paris, 1339–1341“, *History of Universities*, 2 (1982), p. 75–79 și W. Courtenay, “The Register of the University of Paris and the Statute against the *Scientia Occamica*“, *Vivarium*, 29 (1991), p. 47–48.

asupra deciziei sale, doar magistratul și rectorul din Paris le-au cunoscut și doar oral („Domnul Berranger, magistratul nostru, vă va vorbi pe larg despre aceasta și despre cauzele ce îl împing pe rege s-o facă") – în acest sens, procurorul națiunii picarde rezumă bine întreaga afacere atunci când scrie că regele „a interzis doctrina Nominalilor în 1474 din cauze precise *(certis de causis)*" și că a ridicat interdicția „din alte cauze, încă și mai precise *(certioribus aliis causis)*". Cert e că edictul regal interzice un întreg curent de gândire, nominalismul, sub toate formele sale, și nu doar „secta lui Occam", și aceasta nu numai la universitatea din Paris, ci în întregul regat și în toate universitățile.

Există oare vreun raport, oricât de mic, între nominalismul interzis în mod explicit în 1474 și tezele „occamiste" cenzurate la Paris în secolul al XIV-lea? Citind documentele disponibile, suntem nevoiți să constatăm că, dacă există vreun raport, acesta e foarte indirect din *punct de vedere filosofic*. De fapt, principalul martor *doctrinal* din 1474 nu este edictul de la Senlis, ci *Memoriul* adresat lui Ludovic al XI-lea de către nominaliștii parizieni. Această apologie a nominalismului, redactată de un grup de profesori loviți direct de un fel de interdicție profesională este foarte conformă cu ceea ce înțelegem astăzi prin 'nominalism'. Ea scoate în evidență două atitudini: „a nu multiplica lucrurile după multiplicitatea termenilor" și a studia cu atenție „proprietățile termenilor de care depind adevărul și falsitatea discursurilor" pentru „a dobândi abilitatea de a recunoaște ce e bun și ce e rău în orice argument". Aceste două atitudini evocă două trăsături caracteristice ale nominalismului modern: a profesa ontologia „cea mai economică posibil" și a practica asiduu „analiza logico-semantică".

Paradoxul certei universaliilor constă în aceea că, în mod logic, regele ar fi trebuit să interzică tocmai acest nominalism, dacă ar fi fost cu adevărat vorba de nominalism în condamnarea nominaliștilor. Or, s-a întâmplat tocmai contrariul: interdicția e mută din punct de vedere filosofic, iar pledoaria este cea care, pentru a putea fi piesă la dosar, enunță singurul adevărat program nominalist ce figurează în ansamblul dosarului.

Această incoerență arată limitele scenariilor istoriografice și extraordinara ambiguitate a istoriei înseși atunci când toți actorii ei joacă roluri ce nu li se potrivesc. Există cazuri în care cenzorul face să existe ceea ce denunță – condamnările pariziene din 1277

sunt un bun exemplu în acest sens[289]. „Cearta universaliilor" este un alt fel de ficţiune. În acest caz, acuzatul este cel care, aflându-se în faţa unui reproş impalpabil, enunţă, spre a se apăra, tocmai principiile ce vor sluji, în epoca modernă, la explicarea nu doar a condamnării sale, ci a totalităţii secvenţei care începe în 1339. În realitate, faptul cel mai remarcabil al acestei „certe" este că universaliile nu ocupă nici un loc în ea.

Există deci un decalaj total între evenimentele universitare şi mizele filosofice ale certei între nominalişti şi realişti. Doctrina interzisă de Ludovic al XI-lea nu este doctrina nominalistă a universaliilor ; nominalismul restabilit în 1481 nu trimite nici el la această doctrină ; cât despre singura piesă doctrinală din dosar, *Memoriul* din 1474, modul în care percepem nominalismul ne-ar impune să vedem în el un martor al acuzării, când de fapt el este singurul martor al apărării.

Ce concluzie se poate trage din acest imbroglio? Vom risca să dăm un răspuns : cearta universaliilor nu e un episod al istoriei europene încremenit punctual în toamna Evului Mediu. E o mişcare de fond, internă desfăşurării conflictuale a celor două metafizici care şi-au disputat conştiinţa filosofică de-a lungul lui *translatio studiorum* : platonismul şi aristotelismul. Şi totodată, prin însuşi acest fapt, este o criză internă a aristotelismului. Evul Mediu şi-a pus propria amprentă de două ori, în secolul al XII-lea şi în secolul al XIV-lea, recompunând de fiecare dată ansamblul peisajului. Ceea ce se produce în secolul al XV-lea pe teren instituţional e de altă natură : e vorba despre putere şi despre relaţiile de putere în spaţiul universitar european. Din acest punct de vedere, piesa centrală a dispozitivului este şi rămâne jurământul antioccamist din 1341 pentru că, de fapt, ceea ce realizează interdicţia din 1474 este tocmai ceea ce au realizat, fiecare în felul său, toţi adversarii nominalismului din secolul al XV-lea : întoarcerea la scolasticile secolului al XIII-lea, cerută de jurământ. Aceasta însemna, în fond, a reveni la tradiţia *sănătoasă* a aristotelismului, „la doctrina din timpurile vechi, sănătoasă şi sigură", cea a lui „Averroes (!), Albert cel Mare, Toma de Aquino, Gilles din Roma, Alexandru din Halès, Scotus şi Bonaventura". S-ar putea ca elementul real al „certei" să nu fie, în aceste condiţii,

---

[289] Asupra acestui punct, cf. A. de Libera, *Penser au Moyen Age* („Chemins de pensée"), Paris, Ed. du Seuil, 1991.

sententia de praedicabilibus, ci cearta dintre Antici și Moderni și produsul său cel mai imediat, nașterea unei *prime neoscolastici*.

Această primă neoscalastică este cea pe care o instaurează la începutul anilor 1400 actorii reîntoarcerii la gândirea secolului al XIII-lea : neo-albertiștii, avându-l în frunte pe Jean de Maisonneuve. Deci, cu ei și realiștii din Praga, care aparțin aceluiași univers epistemic, chiar dacă au o poziție teoretică opusă, se încheie din punct de vedere filosofic traseul nostru.

Neo-albertismul secolului al XV-lea

Dacă ar fi să ne limităm la aspectele instituționale, neo-albertismul ar apărea ca desăvârșirea formală a jurământului din 1341. Adversar îndârjit al nominalismului buridanian, lider al albertismului parizian, Jean de Maisonneuve este, într-adevăr, primul care a practicat în mare un antinominalism ordinar fundat pe tehnica boicotului, refuzând disputa cu adversarul pentru a-l neutraliza la nivel instituțional. Această politică a acțiunii *non*-comunicaționale este dublată totuși de o elaborare teoretică. Ea este cea care ne interesează aici.

Jean de Maisonneuve și epicurienii literali

Profesor de arte la Universitatea din Paris în 1400, membru al națiunii picarde, Jean de Maisonneuve a dus greul luptei antinominaliste. El reia esențialul doctrinei albertiene a universaliilor, fiind „primul dintre parizieni care reînnoadă cu învățătura lui Albert cel Mare" (*primi Parisienses doctrinae Alberti resuscitator*, după cum spunea elevul său Heimeric de Campo). În *De universali reali*, compus între 1406 și 1418, el dezvoltă în principal teoria diferitelor stări ale universalului. Față de originile sale îndepărtate la Ammonius și la comentatorii neoplatonicieni ai lui Aristotel, tema a evoluat însă mult. Cu Albert, ea s-a eliberat de toată metafizica din *Liber de causis*. Jean prelungește învățătura lui Albert impunând clasificarea celor *patru* stări ale universalului, pe care acesta sfârșise prin a le substitui celor *trei* stări distinse de neoplatonicieni, Avicenna și Eustrat din Niceea. Ca și Albert, el dedublează așadar universalul *ante rem*. Prima stare (=universalul *ante rem*–1) este starea ideală a universaliilor care există în intelectul divin *(esse ydeale et in intellectu cause prime)* : acesta e

universalul după Platon, Forma separată de sensibil, dar situată în Dumnezeu, la modul Ideii divine, cauză paradigmatică a fiindurilor; cea de a doua stare (=universalul *ante rem*-2) este ființa numită „pur intelectuală" sau „formală", prezentată de formele inteligibile luate în lumina Inteligenței separate din care emană: acesta e universalul peripateticienilor, altfel spus universalul după *Cartea despre cauze*, cel al formelor emanate cu care „e umplută fiecare Inteligență". Aceste prime două tipuri de ființă corespund cu ceea ce terminologia veche, transmisă de Avicenna, ar fi numit tipuri *teologice*. Jean se mulțumește să noteze că universalul *ante rem*–2 are un *esse metaphysicum*. A treia stare în ordinea emanației este fizică, ea este ființa „formală și formată" – cea a universalului considerat în fiindul singular, în multiplu sau materie: universalul *in re* al lui Aristotel, interpretat ca formă emanată în lumea corpurilor. A patra stare e logică, e ființa psihică sau abstractă – cea a universalului prezent la modul intențional în sufletul uman care l-a scos din sensibil printr-un act de cunoaștere abstractivă *(in intellectu abstrahente)*, cea a universalului *post rem*, ultimul în ordinea genezei. Grație acestei distincții cvadruple, Jean crede că poate depăși și integra în același timp punctul de vedere al nominaliștilor – „epicurienii literali" care reduc universalul la un simplu concept abstract, un *figmentum* conceptual sau o „ficțiune", în prima terminologie a lui Occam – și punctul de vedere al *Formalizantes* – îndeosebi al lui Hieronymus din Praga – considerați a fi adepți autentici ai Ideilor platoniciene înțelese ca universalii dublu separate și existând astfel *in re extra Deum*, „în afara singularelor și în afara intelectului divin" deopotrivă.

Pentru Jean, modurile de a fi prime și secunde ale universalului permit să se dea seama de statutul transcendental al universalului postulat zadarnic de platonicieni: modul separat sau ideal (=universalul *ante rem*–1) justifică idealitatea esenței, dar îi atribuie drept sursă gândirea divină – idealitatea și puterea *cauzală* sau exemplară sunt aici sinonime; cât despre cel de al doilea mod de a fi (=universalul *ante rem*–2), acesta asumă actualitatea formală a universalului *cauzal* și *cauzat*, dar în afara singularului, în lumina Inteligenței mediatoare, „ipostază formală" a inteligibilului, după Albert cel Mare. În ceea ce privește al patrulea mod, e de la sine înțeles că articularea unei doctrine emanatiste a universalului *ante rem* și *in rem* cu o teorie a universalului *post rem* pune tot atâtea probleme în secolul al XV-lea

câte nu a încetat să pună neoplatonismului și peripatetismului articularea inteligibilului și a sensibilului, începând cu formarea, abandonarea și multiplele metamorfoze ale modelului lui Syrianus. Cum poate fi concepută trecerea de la universalul emanat în lucrul individual la universalul *post rem* înțeles ca universal abstract? Este o problemă complicată, deoarece nu e vorba doar de a trece de la universalul abstract la Forma separată prin intermediul formei psihice, altfel spus de la universalul lui Aristotel la universalul lui Platon, ca la Syrianus, ci de a urma traseul invers, iar dacă universalul *post rem* este cu adevărat cel al epicurienilor literali, de a trece de la universalul teologic al peripatetismului greco-arab la conceptul abstract al lui Buridan! Răspunsul lui Jean e încâlcit, dar principiul director e clar.

Dacă universalul are diferite stări, acest lucru se datorează faptului că el este „numeric unul în ceea ce privește esența" *(unum numero essentiae)* și că nu se află în el însuși, în lucruri și în suflet decât pentru că o singură cauză, respectiv Lumina inteligenței, l-a pus acolo. Deci tocmai deoarece „un singur agent cauzează universalul" – Prima Cauză –, universalul *ante rem*–1 (anterior după timp și natură) se răspândește „în el însuși", adică în universalul *ante rem*–2 (anterior după natură, dar nu și după timp), cu alte cuvinte *produs în exteriorul* Principiului, pentru a se răspândi apoi în lucruri, apoi în intelect, unde doar ființa sa se schimbă. Deci, cele trei grade ale ființei universalului emanat sunt următoarele: în el însuși, ființa esenței *(esse essentiae)*; în lucruri, ființa existenței actuale *(esse actualis existentiae)*; și în suflet, ființa intențională sau „a rațiunii" *(esse intentionale sive rationis)*, numită și „ființă diminuată" *(esse diminutum)*. Această diferență în ființă, care păstrează unitatea unei singure esențe fundată în cauzalitatea unei Cauze unice acționând uniform (adică, în limbaj dionisian, „în forma unului") este o temă comună neo-albertiștilor și neoplatonicienilor germani de la sfârșitul secolului al XIV-lea care, asemenea lui Dietrich din Freiberg și Berthold din Moosburg, susțin că unitatea cosmosului este Unul însuși *secundum aliud esse*. Ceea ce este comun celor două curente ale albertismului, cel antic și cel modern, este așadar determinarea prezenței cauzale a universalului în totalitatea efectelor sale, „care nu sunt nimic altceva decât esența acestui principiu după o ființă diferită". Afirmația lui Dietrich, potrivit căreia „unitatea, sau intenția unică, a universalului este însăși esența Primului

Principiu ce există în ea însăși după proprietatea substanței sale, dar e răspândită intențional" în suflet, și „real" în lucruri, „după virtutea sa" ori potența cauzală[290], corespunde astfel tezei lui Jean de Maisonneuve, pentru care „în esența sa, universalul nu e decât unul, deși el poate fi în suflet, în lucru și în sine" după trei feluri de a fi. Consecința acestei doctrine este că a patra stare a universalului, universalul în suflet, nu e gândit *de el* la modul nominalist al abstracției. Teza lui Jean este că în realitate ceea ce nominaliștii interpretează cu ajutorul teoriei aristotelice a abstracției este rodul faptului că „sufletul uman e instrumentul luminii Primei Inteligențe", că el este „cel în care Prima Inteligență își răspândește *(invehit)* formele după capacitatea de receptare a receptorului". Punând la un loc forma emanată și conceptul abstract, Jean se mulțumește să juxtapună elemente cărora Syrianus încercase să le gândească geneza prin intermediul formelor psihice mobilizate de universalul abstract în vederea reminiscenței. El nu pune nici măcar problema pe care și-o punea Avicenna și care îl condusese pe acesta la platonismul inconsecvent denunțat de Gilson : a se pregăti prin studiul sensibilului pentru contemplarea inteligibilului emanat din Dătătorul de forme. El se mulțumește să lase să se înțeleagă că nominaliștii interpretează în mod greșit ca fiind abstracție ceea ce, în realitate, este o emanație.

Tocmai cu privire la interpretarea acestui al patrulea mod, lăsat oarecum să oscileze între abstracție și emanație, Heimeric de Campo, discipolul lui Jean, va afirma în mod paradoxal originalitatea albertismului nu doar în raport cu nominalismul buridanian, ci și în raport cu tomismul.

Heimeric de Campo sau Albert contra lui Toma

Născut în 1395 la Zon, în dioceza Liège, Heimeric Van de Velde studiază la Paris în anii 1410–1415, sub îndrumarea lui Jean de Maisonneuve, apoi la Köln, unde e bacalaureat biblist în 1423, magistru în teologie în 1428, vice-cancelar în 1431 și rector în 1432, înainte de a preda la Louvain cu începere din 1435. Principala sa contribuție la istoria certei universaliilor se situează în cadrul „certei căilor" *(Wegenstreit)* de la Köln, unde se înfruntă

[290] Cf. Dietrich von Freiburg, *De cognitione entium separatorum*, 79. 3, ed. Steffan, în *Opera omnia* II: *Schriften zur Metaphysik und Theologie*..., *loc. cit.*, p. 242.

susţinătorii „căii antice“ şi cei ai „căii moderne“. Această contribuţie e plasată sub un semn neaşteptat: lupta împotriva realismului numit astăzi „moderat“ al lui Toma de Aquino joacă aici un rol mai important decât lupta împotriva nominalismului. Cu neo-albertismul continental şi cu cele trei fortăreţe pe care i le clădeşte succesiv Heimeric – Paris, Köln, Louvain – cearta reizbucneşte aşadar în sânul taberei realiste însăşi, la fel cum reizbucnise în Anglia cu câţiva ani în urmă, o dată cu criticile realiştilor de la Oxford la adresa lui Scotus, Wyclif şi Burleigh. Natura polemicilor interne ale realismului a contribuit la diferenţierea tradiţiilor engleză şi continentală în aceeaşi măsură cu adeziunea progresivă a Continentului la realisme în detrimentul nominalismului importat din Anglia (cel al lui Occam) sau indigen (cel al lui Buridan). De fapt, dacă confruntarea universurilor mentale ale lui Buridan şi Jean de Maisonneuve, pe care *totul* le separa, era frumoasă precum întâlnirea fortuită dintre o umbrelă şi o maşină de cusut pe o masă de disecţie, confruntarea dintre Toma şi Albert, două figuri tutelare ale presupusului „aristotelism creştin“ părea mai puţin hazardată: se înfruntau două metafizici care, în realitate, aveau în comun un anumit număr de presupoziţii. Dezvăluind diferendul ce frământa în secret cele două doctrine, Heimeric a impus o problematică pe care Anglia a ignorat-o şi pe care continentul a făcut totul pentru a o neutraliza.

Punctul de plecare al certei universaliilor de la Köln este *Tractatus problematicus*, cunoscut şi sub numele de *Problemata inter Albertum Magnum et Sanctum Thomam ad utriusque opinionis intelligentiam*, conceput de Heimeric în anii 1424–1425 şi publicat abia în 1428. Text de bază al albertiştilor de la Köln, profesori sau elevi la *Bursa Laurentiana*, colegiul albertist din Köln, care îşi instrumentau polemicile cu tomiştii din facţiunea rivală, *Bursa Montana*, *Tractatus* propunea, în numele lui Albert, o critică radicală a ontologiei lui Toma. Au urmat alte lucrări – îndeosebi *Invectiva*, scrisoare deschisă adresată în 1456 profesorilor de la Köln – cărora le-a răspuns principalul reprezentant al „căii“ tomiste din Köln, Gerhard ter Steghen (Gerardus de Monte, †1480), ale cărui *Apologia* şi, mai ales, *Tractatus ostendens concordantiam sancti Thome et venerabilis Alberti in multis in quibus dictantur esse contrarii* au marcat începuturile lecturii consensuale care, sub numele de „aristotelism albertino-tomist“, a impregnat întreaga neoscolastică.

Punctul forte al lui *Tractatus problematicus* este apropierea operată între realismul lui Toma de Aquino și terminismul nominalist. Reluând de la Jean de Maisonneuve distincția cvadruplă între ființa ideală, ființa *intelectuală* formală, ființa formală formată și ființa abstractă, Heimeric îl atacă pe Toma într-un punct precis, sursă sau origine a universalității : la Toma, intelectul uman, la Albert, Intelectul divin. Dacă, în analizele sale, Heimeric este adesea aproape de o vulgată realistă în stil albertino- avicennian (esența sau natura *ante rem* își are propria ființă, *esse essentiae* și propria unitate, *communicabilitas*, ea nu există decât *in re*, în lucruri, și nu e universală decât în intelectul divin sau în lumina luată de la „sursa primordială"), el știe totodată să accentueze dimensiunea specific albertiniană a teoriei universalului, subliniind tocmai faptul că, în rigoarea termenilor, însăși pluralitatea modurilor de a fi ale universalului nu îi lasă altă unitate decât cea „analogică" – în sensul analogiei de proveniență sau „unitate de origine". Deci, la Heimeric, realismul esenței se înscrie în ultimă instanță în emanatismul intelectualist unde, ca și la Albert, se combină multiplele forme ale neoplatonismului : de la Dionisie la Scotus Euriugena (pe care îl cunoaște prin *Corpusul dionisian al Universității din Paris*) trecând prin aristotelismul neoplatonizant al lui Avicenna. Acest aspect al gândirii sale este cel ce îl face să definească logica drept o „știință speculativă" care reduce semnificațiile la niște proprietăți ale realității, reductibile ele însele la un Principiu, acolo unde, după el, Toma și nominaliștii nu vedeau decât o „știință practică" ce manipulează „ființe de rațiune" *(entia rationes)* sau „artefacte conceptuale" *(concept s fabricatus)*.

Fundamentală în doctrina lui Heimeric este ideea că unitatea universaliilor poate fi considerată din două puncte de vedere, ca unitate analoagă în ființa triformă a universalului cu ființa ideală a Universalului divin *(intellectuale et formale, formale et formatum, in intellectu abstrahente)* și ca unitate numerică în esența sa. Ea este deci una prin analogie *quoad esse* și una în număr *quoad essentiam* : Una și aceeași esență simplă (de exemplu *umanitatea*) este generatoarea lui *esse*, emanând *(exserit)* mai întîi ființa *ante rem*, apoi ființa *in re*, apoi ființa *post rem*. Afirmând pe această bază că universalul *post rem* are o ființă dublă, Heimeric se străduiește să rezolve problema lăsată nerezolvată de Jean de Maisonneuve. Prima ființă a universalului *post rem* este ființa numită „materială" – expresie înșelătoare ce desemnează ființa speciei inteligibile,

accident intenţional al primei specii a calităţii, care informează în calitate de *habitus* intelectul posibil. A doua fiinţă a universalului *post rem* este fiinţa numită „formală", care face din el o natură predicabilă despre mai multe lucruri. Cu toate acestea, amândouă emană din esenţa simplă.

Reîntoarcerea la Platon : Hieronymus din Praga şi realismul ceh

Filosofia cehă a cunoscut diferite curente. Dacă platonismul pare să fi fost la fel de discret ca în restul lumii medievale, trebuie făcută o excepţie pentru Hieronymus din Praga care, după studii la Oxford şi Paris (unde predă în 1405–1406) şi sejururi la Köln şi Heidelberg, a plătit cu viaţa ataşamentul său faţă de doctrina lui Platon, „regele filosofilor". Arestat şi judecat pentru prima oară la Viena în 1410–1412, este din nou arestat, apoi judecat, condamnat la moarte şi ars pe rug la 30 mai 1416, la Konstanz, unde venise cu ocazia unui conciliu, având asupra sa un permis de liberă trecere din partea împăratului Sigismund, cu scopul de a-l apăra pe Jan Hus.

Platonismul lui Hieronymus este în mod evident un platonism indirect, dependent în mare măsură de Augustin şi de *Quaestio de Ideis* a acestuia, precum şi de sursele medievale obişnuite şi de Wyclif însuşi. Însă e limpede că, în cazul său, autoritatea lui Augustin nu o garantează pe cea a lui Platon, aşa cum se întîmplă de obicei, ci, dimpotrivă, ea se justifică mai întîi prin apartenenţa sa la o şcoală considerată a fi singura unde se învaţă a se cunoaşte şi a se contempla universaliile. Afirmând că nimeni nu e filosof dacă nu cunoaşte universaliile, Hieronymus susţine aşadar fără ocolişuri că şcoala platoniciană este singura şcoală adevărată de filosofie (Kaluza, 1994, p. 88). Există astfel la el un militantism platonician dublat de o revendicare statutară care, combinate, explică fără îndoială tragedia sa. De fapt, aşa cum se întîmplă întotdeauna în secolul al XV-lea, adevărata problemă este în acelaşi timp filosofică şi instituţională. Făcând profesiune de platonism, Hieronymus se opune teologilor şi interdicţiei impuse filosofilor de a deschide facultatea de arte învăţământului Ideilor. Aşa cum îi descrie Hieronymus, teologii de la Praga – „Facultatea superioară" – şi-au „arogat chestiunea", dar artiştii sunt cu atât

mai îndreptățiți să și-o aroge la rândul lor cu cât, contrar teologilor, își fac un titlu de glorie din a cunoaște lucruri și nu doar cuvinte, universalii *in re* și nu simpli termeni predicabili. Deci, revendicarea tradițională a realismului, aceea de a fi singurul interesat de *scientia realis* și nu de *scientia sermonalis*, singurul care se consacră cunoașterii metafizice și naturale, nu doar logicii, așa cum fac nominaliștii, regăsește, *via* Platon, o nouă vigoare.

Dar dezbaterea depășește antagonismul artiștilor și al teologilor, pentru a atinge însăși tabăra „filosofilor". Astfel, totul se petrece ca și cum, revendicând pentru Platon, pentru succesorii săi imediați și pentru succesorii săi praghezi mai îndepărtați, un monopol al înțelepciunii conferit de cunoașterea doctrinei Ideilor, Hieronymus ar fi atacat aristotelismul dominant *de facto* în facultățile de arte. Din această perspectivă se poate înțelege mai bine de ce Hieronymus din Praga a trebuit să suporte atacurile convergente ale filosofilor de la Paris și Heidelberg, care nu admiteau ca el să trateze despre Idei pentru a repune în discuție teoriile școlii buridaniene și, pe de altă parte, teoriile teologului Jean Gerson care vedea în el un scotist – „formalizans" – ce „introducea o distincție formală" în Dumnezeu.

Dintre operele lui Hieronymus, două texte tratează cu precădere despre universalii, *Positio de universalibus* din 1406–1407 și *Qaestio de universalibus* din 1409. Prima reamintește, prin titlul ei, distincțiile școlii albertiste (există Forme universale care nu sunt nici formate, nici formabile?) ; cea de a doua utilizează mai net lexicul „platonizant" (este oare necesar să se afirme existența universaliilor reale pentru a funda armonia lumii sensibile?). Asemenea sistemului lui Heimeric, dar cu o preferință mărturisită pentru presupusul platonism *al lui Platon*, sistemul lui Hieronymus face sinteza unor materiale eterogene. Se poate vorbi aici de sistem nu în sensul occamist, în care construcția gândirii trece în parte prin eliminarea, reducerea sau reformularea datelor tradiționale, ci într-un sens diferit sau, mai exact, opus, deoarece construcția teoriei trece, dimpotrivă, prin totalizarea înglobantă a distincțiilor și a limbajelor conceptuale anterioare.

Sprijinindu-se pe strucura complexă a sistemului universaliilor clădită de Wyclif, Hieronymus organizează realitățile în două sisteme paralele : „formele exemplare" și „lucrurile exemplificate"

sau derivate. Primele constituie universaliile formale increate; celelalte, universaliile materiale create, și unele și altele fiind divizate într-un universal suprem *(suprema forma)* și în forme comune. Forma supremă increată este identică cu lumea arhetipală. adică cu esența divină ce conține Ideile și a cărei unicitate exclude *a priori* ipoteza unei pluralități a lumilor. Distincția între Idei și esența divină e formală, ceea ce, în limbaj wyclifian, semnifică o distincție de rațiune. Forma supremă în lumea creată este „fiindul analog" *(ens analogum)*, care este *esse primum creatum* din *Cartea despre cauze* (IV, 37). „Formele sau rațiunile comune (genuri și specii) nu există în afara singularelor, totuși ființa lor nu vine din singulare: ea este creată" (Kaluza). Cât despre lumea singularelor, ea este un amestec al celor patru elemente. Platonismul de sinteză al lui Hieronymus arată permanența temei universalului cauzal[291] lansată cu câteva secole în urmă de Syrianus împotriva lui Aristotel, adaptată după Dionisie și Eustrat de către Albert cel Mare, amplificată, grație lui Proclus, de către Berthold din Moosburg[292]. Cu toate acestea, între Albert, Berthold și Hieronymus, platonismul și-a schimbat tabăra: universalul cauzal era, pentru Albert și discipolii săi, universalul teologic prin excelență, opus universalului abstract al logicianului; pentru Hieronymus, universalul cauzal, identificat în mod expres

---

[291] Distincția între patru feluri de universale, menționată în paragraful 60 din *Quaestiones in artem veterem. Proemium, quaest.* 3a, a lui Albert de Saxa *(pro signo distributivo; pro propositione in qua subiicitur terminus communis signo universali determinatus; in causalitate; in praedicatione, significatione et suppositione)*, împrumutată de la Buridan, nu are nimic de-a face cu teoria albertistă și (neo)platoniciană a universalului, în speță a universalului cauzal. De altfel. *nici Buridan, nici Albert* nu îi rețin în ultimă instanță pertinența. Pentru Buridan. *cf. Lectura Summae logicae, II, 1, 2: Et est notandum quod licet aliquando dicatur universale secundum causalitatem, ut deus, quia est causa plurium, et universale secundum distributionem, sicut propositio dicitur universalis, aut aliis modis, tamen hic non capitur 'universale' nisi pro termino communi secundum significationem plurium, immo, melius loquendo, secundum suppositionem pro pluribus.*

[292] La Berthold din Moosburg, opoziția dintre cele două tipuri de universalii. universalul logic (predicabil) și universalul teologic (cauzal). redă o relație de determinare diferită între potență și act. În platonism. cel mai universal este cel mai actual, în aristotelism, cel mai universal este cel mai puțin actual. Universalul de predicație. genul logic al lui Aristotel. este în sine indistinct și potențial: el trebuie să fie distins de ceva mai actual decât el, diferența specifică, pentru a câștiga în actualitate; în schimb, arhetipul, universalul de separație, *i.e.* universalul teologic sau Ideea platoniciană este în sine pur și e determinat de o potență care îl degradează în ectip. asupra acestui punct, cf. Berthold von Moosburg. *Expositio super Elementationem theologicam Procli*, prop. 1 A, ed. M. R. Pagnoni-Sturlese – L. Sturlese ("Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi", VI, 1), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1984, p. 74, 88–105.

cu Ideea, a devenit universalul *filosofului*. Alianța contractată de creștinism cu Platon, la botezul augustinian al Ideilor în Dumnezeu, este repusă în discuție nu în principiul său, ci în aplicarea sa.

Flăcările rugului lui Hieronymus nu semnifică deci înfrângerea finală a realismului, ci victoria apropiată a platonismului asupra aristotelismului. Astfel, cearta universaliilor se încheie așa cum a început : prin asumarea Ideilor.

Concluzie

În 1913, în lucrarea sa *Essais sur l'histoire générale et comparée des théologies et des philosophies médiévales*, Picavet, răspunzând lui Cousin şi lui Hauréau, punea în discuţie rolul central jucat până atunci de problema universaliilor în istoria gândirii din Evul Mediu, căci, după opinia sa, nu era „legitim ca toate cercetările arabilor şi ale evreilor din Orient şi din Occident, ale bizantinilor şi chiar ale creştinilor occidentali din secolele VII şi VIII să fie reduse la nişte discuţii asupra universaliilor", nici, „cu atât mai mult, cercetările tuturor filosofilor medievali". Picavet nu se înşela: Evul Mediu nu se reduce la cearta universaliilor. Dar preocuparea sa pentru pluralitate l-a dus prea departe şi anume până la a ignora natura rolului jucat de „ceartă" în formarea universului epistemic etalat de *translatio studiorum*. Preocupat să se desprindă de viziunea unei scolastici dominate în întregime de aristotelism, el căuta în platonismul lui Plotin, „adevărat maestru al filosofilor Evului Mediu, ortodocşi sau heterodocşi"[293], *cealaltă* filosofie ce anima în secret o gândire medievală ţesută de creştinii latini şi greci, de evrei şi de arabi. Dar aici se înşela. Aşa cum s-a văzut, problema universaliilor se află în centrul dezbaterii metafizice unde se construieşte opoziţia care, purtând Antichitatea târzie dincolo de ea însăşi, o *continuă* în Evul Mediu: dezbaterea dintre Aristotel şi Platon. Istoria problemei universaliilor este în acelaşi timp o istorie a platonismului şi o istorie a aristotelismului, deoarece ea nu începe în Evul Mediu, cu Abélard, ci în Antichitatea târzie, cu efortul gigantic depus de exegeţii neoplatonicieni ai lui Aristotel pentru a pune de acord cele două corpusuri fondatoare ale filosofiei. Singularitatea

---

[293] Cf. F. Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, 1905 (2e ed. 1907), p. 7, cu comentariile lui J. Jolivet, „Les études de philosophie médiévale...", *loc. cit.*, p. 9.

problemei universaliilor constă în aceea că oferă spaţiul teoretic al tuturor deformărilor şi al tuturor sintezelor, greceşti, arabe şi latine, în care platonismul, eliminat progresiv din câmpurile de enunţuri disponibile, îşi obţine supravieţuirea cu preţul unei formidabile parazitări a organismului aristotelic.

Am prezentat aici unele dintre simptomele lungii boli a unui aristotelism (re)platonizat în mod nedeterminat : continuarea teoriei platoniciene a cauzalităţii eponimice a Formelor în interpretarea antică şi medievală a noţiunii aristotelice de paronimie sau permanenţa teoriei celor trei stări ale universalului *πρὸ τῶν πολλῶν, ἐν τοῖζ, πολλοῖζ, ἐπὶ τοῖζ πολλοῖζ* făurită de scolastica neoplatoniciană a secolelor V şi VI, transmisă latinilor de un arab, Avicenna, şi un bizantin, Eustrat, standardizată de Albert cel Mare până la a trece drept o invenţie a secolului al XIII-lea înainte de a sfârşi, sub pana neo-albertiştilor, ca structură purtătoare a tuturor opţiunilor filosofice posibile.

Se poate deci afirma, împotriva lui Picavet, că, departe de a izola Evul Mediu latin într-o idiosincrasie provincială hrănită de ficţiunea începuturilor absolute, cearta universaliilor îl plasează în centrul unei mişcări de transmitere şi de reproducere continuă în care comunică cel puţin trei filosofii : greacă târzie, arabă şi latină. Dar aceasta nu este singura învăţătură ce se poate trage dintr-un studiu de *lungă durată*.

A nota continuitatea unui proces, a urmări metamorfozele şi adaptările care îi dau înfăţişarea vizibilă, este un lucru. A vedea pe ce lacune, pe ce lipsuri sau pe ce sincope se întemeiază acest proces, este un altul. A ascunde, în spatele unor noutăţi aparente, jocul derutant al unei anamneze indirecte, este un al treilea. Reanimarea argumentului din *Menon* ca principiu al teoriilor „non-diferenţei" avansate sau discutate de Abélard şi contemporanii săi este un bun exemplu al acestui tip de recurenţă, ce nu poate fi de la început explicat altfel decât prin existenţa unor structuri argumentative sau scheme conceptuale independente de istorie. Dar această explicaţie, a cărei pertinenţă rămâne de discutat ca atare, se dovedeşte insuficientă *tocmai aici*. Astfel, problema nu este atât cea a recurenţei unei aceleiaşi scheme, cât cea a circumstanţelor *re*-producerii sale. Fiind vorba de Abélard şi de secolul al XII-lea, singurul fapt care contează pentru istoric este *starea disponibilităţilor* textuale *şi* conceptuale care, într-un univers epistemic singular, conduce gândirea spre ea însăşi.

„Inventatorii" teoriei „non-diferenţei esenţiale" nu au regăsit doar argumentul din *Menon* ca pe o „posibilitate pură" oferită reflecţiei, ci au construit mai întâi o teorie ale cărei elemente erau date de un ansamblu de texte provenite din gestul teoretic înfăptuit de Socrate. Nu încape discuţie că acest gest constituie amăgirea fondatoare a oricărui realism şi că din această perspectivă există o *aceeaşi* schemă argumentativă reînnoită în mod nedefinit de la *Ars Meliduna* la *Quaestio de universalibu* a lui John Sharpe, dar tot interesul travaliului istoric este de a-l vedea revenind în constelaţii noi, oricare ar fi „progresele" înregistrate în cunoaşterea surselor vechi, elaborarea instrumentelor conceptuale sau rafinamentul strategiilor de apropriere. Dacă argumentul din *Menon* bântuie filosofia medievală, aceasta se datorează poate faptului că fiecare din termenii care îl cere rămâne în joc, de la un secol la altul, de la un mediu de cultură la altul, de la o limbă la alta, începând cu termenul *οὐσία*, în care se enunţă problema centrală a definiţiei unui lucru „în realitatea sa" (*περὶ οὐσίας*), până la cel de *εἶδος*, care indică „elementul de referinţă pe care trebuie să-l aibă în vedere orice tentativă de definire" deoarece, de fapt, propoziţia fundamentală din *Menon* – *i.e.* *εἶδος*-ul este ceva prin care, din punctul de vedere al lui *οὐσία*, lucrurile nu se diferenţiază unele de altele – rămâne, din Antichitatea târzie până în Evul Mediu, o axiomă a filosofiei. Pe temeiul unor astfel de enunţuri arhi-fondatoare, vehiculate în termeni variaţi la voia corpusurilor accesibile, se ia majoritatea deciziilor ce guvernează problematica medievală a universaliilor : aşa cum s-a văzut, tocmai un enunţ de acest gen reuneşte şi opune în acelaşi timp teoria porretană a lui *conformitas* şi teoria occamiană a cospecificităţii, dar tot el este cel care, într-un mod radical, decide asupra diferenţei între platonism şi aristotelism. A reda aceste enunţuri reţelelor pe care le articulează, iată aşadar primul centru de interes şi prima sarcină a unei istorii orientate spre o durată lungă. Sperăm că am dat aici o vedere de ansamblu asupra ei.

Conjuncţia istoriei stărilor corpusului şi a istoriei enunţurilor fondatoare schiţează la rândul ei spaţiul de joc al *lacunei*. Mirându-se de faptul că un text atât de modest ca *Isagoga* a putut suscita atâtea controverse de-a lungul secolelor, Etienne Gilson face o observaţie de bun simţ. Cum se poate ca un simplu chestionar să dea de gândit? Dar aceasta înseamnă a neglija faptul că, timp de decenii, *Isagoga* este singurul text al *corpusului* aristotelic

care formulează o adevărată *alternativă filosofică* : întrebările lui Porfir, în postura lor enunţiativă singulară – amânate mai degrabă decât puse – delimitează primul spaţiu de confruntare *organizat* al platonismului şi al aristotelismului. De altfel, înseşi formulele pe care le impune textul sunt obiectul unor adevărate variaţii de la un capăt la altul al istoriei : ele sunt mai puţin reluate sau reportate ca atare decât utilizate ca punct de plecare al unui travaliu permanent de rescriere. În sfârşit, *Isagoga* nu este singură, ea este strâns legată de tratatul la care introduce, *Categoriile* şi, prin el, de *Peri hermeneias*. Protocoalele de lectură ale acestui triptic sunt cele în care încep să se producă marile rupturi filosofice. Una din caracteristicile occamismului este faptul că abordează *Isagoga* pornind de la semantica filosofică luată din refacerea triunghiului semiotic din *Peri hermeneias*, disociind astfel ordinea materiilor de ordinea (occamistă) a raţiunilor. Dar, din acest punct de vedere, occamismul face acelaşi lucru ca modismul : singura diferenţă, şi ea foarte importantă, constă în faptul că cele două filosofii dau o imagine complet opusă a pivotului relaţiei între cuvinte, concepte şi lucruri – aici, lucrurile însele, *res*, cu proprietăţile lor ontologice, *modi essendi ;* dincolo, conceptele înţelese deopotrivă ca semne, acte de intelecţie şi termeni ai unui limbaj mental.

Trebuie să distingem două feluri de *lacune* : cele ale textelor transmise, accidentate de-a lungul lui *translatio studiorum*, care îl obligă pe gânditorul din Evul Mediu timpuriu să gândească în termeni aristotelici fără a cunoaşte totalitatea sistemului pe care, cu toate acestea, îl reprezintă ; şi cele ale sistemului însuşi, care îl obligă pe gânditorul din Evul Mediu târziu să-l reproducă, după ce l-a cunoscut, întemeindu-l pe noi baze conceptuale (cum ar fi teoria lui *suppositio*) sau pe o nouă viziune a *economiei* sale *textuale*. Pentru a sesiza corect ceea ce conferă singularitate certei universaliilor, trebuie aşadar să înţelegem că ea se desfăşoară istoric într-o istorie lacunară, prin valuri de aculturaţie succesive, şi că adevărata problemă, pe care o asumă, de-a lungul acestor remanieri şi refaceri, este o problemă nodală în care se adună mai multe chestiuni filosofice fundamentale. Numele de *Ceartă a universaliilor* este, prin urmare, un nume ce cuprinde multe altele, o falsă fereastră ce trimite la alte nume, la alte probleme : cea a „fenomenologiei percepţiei" marcată în complexul ce gravitează în jurul interpretării surprinderii universalului în singular, aşa

cum o expune *Analitica secundă,* II, 19, cea a „cuvintelor și a lucrurilor" sau, mai degrabă, a „cuvintelor, conceptelor și lucrurilor", înscrisă în cercul hermeneutic în care se învârt primele capitole din *Categorii* și *Peri hermeneias*. La rândul său, acest spațiu deschide posibilitatea unor noi întrebări, de la semantica referinței la teoria limbajului mental, trecând prin ontologia formală și teoria obiectelor.

Problema universaliilor este un condensator de inovații, nici o alta nu permite să se vadă formându-se, schimbându-se și codificându-se atâtea limbaje teoretice, modele sau instrumente analitice *noi* : teoria *intentiones* și invenția intenționalității, punerea în stare de criză a conceptelor de esență și de existență prin elaborarea medievală a vechii noțiuni de substanță, descoperirea avicenniană a „indiferenței esenței", preludiu la formulările moderne ale principiilor de indiferență și de independență din tradiția meinongiană, diferențierea între „existență" și „reitate", articularea unei adevărate reflecții asupra semnelor, refacerea și reformularea unei noi noțiuni a abstracției și a cunoașterii abstractive, toate aceste „străpungeri" tipic medievale găsesc, pornind de la acest observator, orizontul care face din ele tot atâtea puncte ce deschid calea modernității. Raportul dintre gândirea medievală și gândirea modernă nu e ficțiunea unei istorii ce nu își află legitimitatea. Nu e vorba de a spune că Evul Mediu anticipează, într-un limbaj ce îi este propriu, anumite problematici ale filosofiei moderne. E vorba de a înțelege că filosofia modernă nu a ajuns la o parte din programele sale decât renunțând la anumite teze ale „Evului clasic". În acest sens, filosofia clasică este cea care devine Evul Mediu, ea, care spațiază și separă, prin propriile-i cuceriri, perioada medievală de modernitate : deci, nu trebuie spus că Evul Mediu *anunță,* ci că Evul Mediu *întrerupe.*

Să luăm, pentru a vedea mai bine cum stau lucrurile, problema abstracției. Concepția clasică despre abstracție este cea a inducției empirice susceptibilă de a extrage o idee generală, un „portret tipic", din asemănarea între lucrurile asemănătoare, prin apropierea și suprapunerea portretelor lor individuale. Acestui proces, care este, în fond, același cu cel al antropometriei în căutarea portretului „criminalului tipic", P. Veyne îi opune un scenariu invers : „Nu faptul că două lucruri se aseamănă, de exemplu feudalitatea Evului nostru Mediu și feudalitatea japoneză, ne îndreptățește să extragem din ele ideea generală de 'feudalitate'.

Dimpotrivă, tocmai pentru că am avut deja această idee generală, extrasă din singurul caz al feudalității noastre medievale, putem observa că feudalitatea japoneză îi seamănă". Desigur, se poate opune acestei răstălmăciri faptul că teoriile clasice ale abstracției se referă la obiecte mundane ordinare – creta, zăpada sau laptele, ca în *Eseul asupra înțelegerii umane* al lui Locke –, nu la obiecte teoretice, ca feudalitatea, adică non-empirice (dar universaliile sunt oare obiecte empirice?), sau faptul că procesul prin care „fiecare eveniment individual și chiar unic apare drept tipic ori, mai degrabă, sfârșește prin a apărea astfel atunci când îl privim timp îndelungat, scrutându-l, adunând în minte cuvinte abstracte, fraze ce încearcă să redea impresia pe care o face fizionomia acestui eveniment"[294], nu are nimic de-a face cu situația simplă descrisă de teoreticienii inducției abstractive pentru a explica împreună cu Locke procesul de formare a ideilor universale și a termenilor folosiți spre a le desemna[295]. Dar aceasta nu ne permite să negăm că, în cazul lui Occam, formarea unui concept specific nu pretinde nimic altceva decât înțelegerea unui singur individ, ceea ce oricare ar fi criticile ce pot fi adresate versiunii *sale* asupra fenomenului, *i.e.* tezei potrivit căreia prima cunoaștere abstractivă generată de înțelegerea directă (intuitivă) a unui lucru singular este o reprezentare din capul locului schematică, susceptibilă de a se aplica altor lucruri de același tip *pornind de la un singur eșantion* – deschide, în avans, o breșă în teoria clasică, cumulativă, a abstracției. Nu se poate nega nici faptul că, rezolvând în acest fel viitoarea problemă a formării „ideilor generale", Occam dă o versiune în același timp nouă, prin epistemologia pe care o implică, și veche, deoarece reprezintă o reformulare a problemei lăsată în suspensie de Aristotel în ultimul capitol din *Analitica secundă*. Concepția despre universalii pe care încearcă s-o elaboreze Occam nu este cea a lui Locke : totuși, ei nu se diferențiază prin lectura lui Porfir, ci prin analiza făcută de fiecare dintre ei problemei inducției abstractive lăsată moștenire de Aristotel. Faptul că noțiunea de „prelungire a chestionarului" formulată de P. Veyne este mai aproape de teoria occamiană a cunoașterii abstractive decât de filosofia clasică a asemănărilor, arată în ce sens Epoca

[294] Cf. P. Veyne, *Le Quotidien et l'Intéressant. Entretiens avec Catherine Darbo-Peschanski*, Paris, Les Belles Lettres, 1995, p. 172–175.

[295] Cf. J. Locke, *Essai de l'entendement humain*, II, XI, 9.

clasică protejează permanenţa schemelor de gândire fără ca acestea să aibă de-a face cu vreo formă oarecare de *philosophia perennis*. Durata istorică a problemei universaliilor nu e legată în mod automat de interogaţia persistentă asupra statutului „genurilor" şi al „speciilor" : ea e multiformă dar, în diversitatea timpurilor sale, provine dintr-un complex de probleme, ele însele accentuate în mod diferit – începând cu Aristotel, abstracţia face parte dintre acestea.

Problema universaliilor nu este, aşadar, „o problemă tradiţională" ale cărei răspunsuri, cel „realist" şi cel „nominalist", ne-ar fi deja cunoscute. Însăşi *tradiţionalitatea* problemei rămâne de stabilit, de descris, de analizat în toate aspectele sale şi, mai ales, *unitatea* însăşi a reţelei astfel denumite rămâne de chestionat, iar dacă e cazul, de *construit*. Pentru a avea acces la universul medieval de gândire, circumscris de titlul „cearta universaliilor", nu este prin urmare suficient să se caute principalele răspunsuri medievale *la* problema universaliilor, urmând a le reconstrui sau a le reinterpreta apoi în termeni contemporani în vederea unei comparări mai eficiente cu „vederile prezente" : trebuie mai întâi să se încerce a se descrie cum, prin ce etape şi sub ce formă, multiplele întrebări ce se încrucişează sub acest titlu au apărut în gândire, ce modele le-au încadrat, structurat sau deplasat, ce tip de coerenţă de ansamblu au asumat. Este ceea ce am încercat să facem.

Alternativa între demersul numit de „reconstrucţie" şi istoricismul relativist, în care se presupune că „filosofia analitică" şi „istoria filosofiei" se delimitează una de alta, îşi atinge aici propria limită[296]. Problema, atât de discutată astăzi, a traductibilităţii sau a intraductibilităţii, „după epoci", a „schemelor" conceptuale în idiomul unei „alte" scheme, nu se pune pur şi simplu acolo unde tocmai *traducerea mereu continuată*, adică tradiţia, este cea care permite ca problemele să apară şi să-şi găsească propriile configuraţii.

Aceasta nu împiedică *primul referent* al discursului asupra universaliilor, ca obiecte teoretice, să fie mereu acelaşi – e vorba mai *întâi* de „genuri" şi „specii" – şi mereu diferit – deoarece

---

[296] Cf. P. Engel, „La philosophie peut-elle échapper à l'histoire?", *în* J. Boutier, D. Julia (ed.), *Passés recomposés*, Paris, Ed. Autrement, 1995, p. 96–111; şi Cl. Panaccio, „De la reconstruction de l'histoire de la philosophie", *Cahiers d'épistémologie*, nr. 189, Université du Québec à Montréal, 1994.

tocmai ceea ce e vizat de aceşti termeni este abordat mereu fie ca nişte termeni, fie ca nişte cuvinte, fie ca nişte lucruri, fie ca problema însăşi a statutului şi a relaţiei lor. Singura metodă ce permite să nu fie violentate universurile epistemice în care *se încheagă* un discurs situat în timp constă prin urmare în a considera că, în fiecare epocă a istoriei situată între 500 şi 1500, gânditorii îşi definesc propriul univers răspunzând în primul rând la întrebarea ce reglează orice travaliu filosofic în Antichitatea târzie şi în Evul Mediu, şi anume cea referitoare la determinarea *σκοπός*-ului textelor canonice asupra cărora se exercită o activitate concepută înainte de toate ca o exegeză. Pentru a ajunge la spaţiul de joc teoretic unde se pune problema universaliilor, trebuie înfruntată în prealabil chestiunea obiectului *Categoriilor* : „primele cuvinte" (*φωναί*), „primele noeme" (*νοήματα*), sau „primele fiinduri" (*ὄντα*), aşa cum au înfruntat-o neoplatonicienii, deoarece tocmai în elaborarea acestei prime departajări se făuresc în acelaşi timp aparatul conceptual şi reţeaua de probleme susceptibile de a fi apropriate de *Isagoga*. Într-adevăr, aceasta este situaţia paradoxală a *Isagogei* : aceea a unei introduceri ce nu se citeşte decât pornind de la textul la care introduce. Prin urmare, a înţelege un gânditor „în interiorul lumii sale" înseamnă aici a înţelege natura relaţiei sale cu „sistemul" enunţurilor aristotelico-porfiriene.

Faptul că această relaţie variază de la un univers la altul, de la un autor sau de la grup de autori la altul, poate fi sesizat cu claritate dacă se examinează schimbările de regim ce intervin în toiul „certei" din secolul al XV-lea. În acest sens, e zadarnic să ne întrebăm dacă filosoful are sau nu dreptul de a „reconstrui" gândirea lui Occam : Occam însuşi a fost primul care şi-a luat acest drept atunci când l-a „reconstruit" pe Aristotel, supunând ontologia sa, în special categorială, principiului de economie, suturând *membra disjecta* ale aristotelismului, folosind o semantică originală şi reformulând conceptele fundamentale ale logicii terministe într-un nou tip de definiţie. Dar, invers, primii „istorişti" sunt realiştii neo-albertişti care au încercat să înscrie noile alternative conceptuale în modelul neoplatonician al celor trei stări ale universalului – *Nominales* urmându-le „epicurienilor", adepţi ai universalului *post rem,* tot aşa cum *Reales* le urmau „peripateticienilor", iar *Formalizantes*, platonicienilor. În dialogul imposibil dintre inventatorii primei neoscolastici şi adepţii lui *via moderna,* a cărui simplă traducere instituţională este boicotul

nominaliştilor orchestrat de către Jean de Maisonneuve, iese la iveală separarea din care se trag cele două tradiții filosofice, „analitică" și „continentală", ce fac să retrăiască în zilele noastre primul divorț dintre Oxford şi Paris : acela dintre o *filosofie a analizei* şi o *filosofie a corpusurilor*. „Victoria" celei de a doua asupra celei dintâi este probabil unul din resorturile ascunse ale Renaşterii, căci ceea ce înfăptuieşte critica umanistă a „barbarilor bretoni" este totodată, și mai ales, substituirea corpusului platonician, în sfârşit disponibil, celui al lui Aristotel – o schimbare a cadrului referențial.

Deci, în istoria problematicii universaliilor există în acelaşi timp paradigme şi transformări de paradigme. Diversele nominalisme ce se succed nu aparțin toate aceleiași lumi a spiritului : nominalismul lui Abélard este rodul acelui model al aristotelismului numit *Logica vetus*, în care se schițează anatomia unui corp compus mai mult din părți-fantomă decât din părţi reale ; nominalismul lui Occam este o analiză a discursului filosofic, un rod al lui *Logica modernorum* aplicată sieşi. La rândul lor, realiştii desfăşoară, fiecare în felul său, programul narativ închis în limitele platoniciene ale lui *Aristoteles vetus*, Porfir şi Boetius[297]. Sperăm că am dat aici o idee precisă despre aceste continuități şi rupturi, urmărind avatarurile „modelului lui Syrianus" sau multiplele reluări ale noțiunii aristotelice de „paronimie".

Rămâne ca istoria universaliilor să fie înscrisă într-o istorie mai amplă, pentru a avea măsura exactă a tipului de recurență ce face din ea, dincolo de discontinuitatea *ἐπιστῆμαι*-lor, o unică şi aceeaşi istorie. Ipoteza noastră este că punerea porfiriană a

---

[297] Disparitatea realismelor medievale nu poate fi înțeleasă fără a se face referire la câmpurile de enunțuri disponibile. Doar ele permit să se explice, de exemplu, fluctuațiile termenului 'platonician' sau linia ce separă, *în chiar sânul doctrinei Ideilor*, realiștii care, de aproape sau de departe (mai degrabă de departe – uneori chiar de foarte departe), continuă platonismul pornind de la Platon sau de la sateliții săi (Macrobius, Calcidius, mărturia Părinților latini sau greci), de realiștii care prezintă în mod *doxografic* un punct de vedere ce poate fi calificat drept „realist" sau „platonician", dar fără legătură directă cu Platon, deoarece depinde aproape exclusiv de reconstrucția critică datorată lui Aristotel și Averroes. Aceste două versiuni ale platonismului corespund celor două epoci distincte din istoria *corpusurilor*: realismul platonizant, întemeiat pe surse platonizante, caracterizează realismele secolului al XII-lea (el a contaminat chiar parțial gândirea lui Abélard); platonismul reconstituit, fundat pe surse peripatetice, se întâlneşte mai ales în secolul al XIII-lea. Termenii 'platonism' și 'platonician' sunt prin urmare echivoci, nu doar deoarece conţinutul lor e diferit, ci și deoarece primul platonism a avut adepți, în timp ce al doilea nu a avut decât istorici. Deci, ceea ce le separă, chiar și în Evul Mediu, este o problemă ce ţine de filosofie *și de istorie*.

problemei universaliilor în seama unei „științe mai înalte" nu este suficientă pentru a o face justificabilă doar din perspectiva unei istorii a *ființei*. Știința din care se reclamă universaliile este știința fără nume ce se caută pe sine fără încetare, sub masca filosofiei prime, dar este totodată o știință ce traversează toate disciplinele instituite : fizica, cu universalul *in re*, psihologia, cu universalul *post rem*, metafizica *sau* teologia, cu universalul *ante rem*, știință ce articulează și dezarticulează *scientia transcendens* chiar în punctul constituirii sale. Această știință care traversează nu este totuși logica, așa cum lăsa să se înțeleagă, la modul negativ, Porfir : ca „intenție secundă", universalul logic e identic cu cel despre care tratează psihologia – de fapt, logicianului îi revine doar sarcina să marcheze locul de unde se trage tripla sa revendicare din partea disciplinelor, expunând problema relației între cuvinte, concepte și lucruri, fără a putea s-o fixeze pe o singură bază. Acest loc insesizabil spre care converg toate discursurile nu este ființa, ci *λόγοζ*-ul. *Λόγοζ*-ul nu este domeniul propriu logicianului : el îl precedă, așa cum precedă orice știință, implicat în fiecare și reclamat de toate. Istoria universaliilor este o istorie a *λόγοζ*-ului.

De la un capăt la altul al „certei", în toate teoriile, precum și în toate instrumentările conceptuale, în toate distincțiile și în toate câmpurile de cercetare, *λόγοζ*-ul joacă rolul de centru organizator. Ceea ce spune problema universaliilor e circularitatea de implicare, *internă* a *λόγοζ*-ului, a ființei și a cuvântului, a cuvântului și a gândirii. Problema universaliilor este una din figurile istoriei *λόγοζ*-ului. E suficient să amintim aici câteva indicii ale acestei prezențe niciodată dezmințită, în pofida diversității idiomurilor și a nivelurilor de intervenție. Inter-implicarea limbajului, a realului și a gândirii se arată în ambiguitatea însăși a formulei care susține întreaga re lecție asupra *comunității*, necesară elaborării unei chestiuni onto-logice : *λόγοζ κοινόζ* ce poate fi interpretată și ca noțiune comună, după sensul lui *λόγοζ*-formulă, *și* ca formă comună, după sensul lui *λόγοζ*-formă. „Regruparea logică", despre care vorbește Aristotel și așa cum e văzută de Syrianus, unde se operează conceptul numit „abstract", este *λόγοζ* ; *cogitatio collectiva* citată de Boetius este *λόγοζ* – ea face chiar să se înțeleagă în latină actul de a aduna, de a recolta și de a pune, pe care, urmând dubla înțelegere în germană a grecescului *λέγειν*, *i.e. lesen* – a lega și *legen* – a pune, Heidegger îl înscrie ca

pe un „cuvânt director, pentru a gândi ființa ființării"[298]; dar caracterul „unificator" și „adunător" al universalului după neoplatonicieni are de asemenea legătură cu *λόγοζ*-ul, la fel ca teoria „colecției" făurită de Guillaume De Champeaux pornind doar de la *Logica vetus*. Fiecare cuvânt teoretic medieval asupra universalului este un avatar al *λόγοζ*-ului, de la *ratio* până la *intentio* – noțiunea de „intenție" împărtășește chiar în mod explicit ambiguitatea originară a *λόγοζ*-ului: ca și acesta, ea oscilează între sensul de „formă" (ca în expresia „intenția unui lucru", *intentio rei*) și cel de „formulă" (ca în expresia „intenția omului este 'animal–rațional–muritor–biped'")[299], dar și de *λόγοζ*-formă și *λό οζ*-concept; la rândul său, limbajul mental este un *figurant* al *λόγοζ*-ului. Și seria se poate opri aici.

A înțelege ce se spune în multiplele „prezentări" ale *λόγοζ*-ului, unde se înfăptuiește reflecția asupra universalului, iată problema pusă istoricului care, menționând discontinuitatea *ἐπιστῆμαι*-lor, se străduiește să păstreze în fiecare figură urma începutului grecesc. Modelul „machist" al gândirii după Aristotel este unul din enunțurile cele mai direct lizibile ale acestei permanențe, în măsura în care înscrie într-o metaforă transparentă atât „regruparea" cât și „așezarea" ce transcriu direct în lexicul filosofic toate teoriile referitoare la universal în calitatea sa de *colecție*. Aceasta nu înseamnă că problematica universaliilor ar fi desfășurarea continuă și reglată a acestei investigări a *λόγοζ*-ului. Inconsistența ecuațiilor fondatoare ale aristotelismului joacă un rol la fel de important ca și coerența concertată a factorilor de continuitate.

Am încercat să arătăm, pornind de la *Categorii*, ce anume rămâne din aristotelismul autentic spre a incita la tulburare teoretică și a servi drept principiu tuturor (re)platonizărilor lui Aristotel: <1> ambiguitatea nativă a primei rețele desfășurate

---

[298] Cf. M. Heidegger, „Logos...", *loc. cit*, p. 250–252.

[299] Cu privire la secvența „*λόγοζ (ratio)* = quidditate = formă substanțială" la Aristotel (*Metafizica*, Z, 7, 1032b1; *Transl. media*, ed. Vuillemin-Diem, p. 133, 17–18: *Speciem dico quid erat esse cuiusque et primam substantiam*, „numesc *formă* esența fiecărui lucru și substanța primă"; Tricot, p. 380–381: „numesc *formă* quidditatea fiecărei ființe, substanța sa primă") și la urmările sale medievale, cf. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, PUF, 1962, p. 459–460: forma se află „asociată de Aristotel în mod constant cu discursul; forma unui lucru este ceea ce, din acest lucru, poate fi circumscris într-o definiție (*λόγοζ*). Asimilarea, atât de problematică totuși, a cuvântului și a formei va sfârși prin a se face de la sine, așa cum o va dovedi traducerea ambiguă a lui *λόγοζ* prin *ratio* și uneori chiar prin *forma*".

de Aristotel pentru a capta intrarea *'ούσία*-ei în spațiul onto-logic – dublul joc al relațiilor de inerență, *ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι* și de predicație, *καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι*, unde se manifestă în același timp necesitatea unei distincții între universal și predicabil *și* imposibilitatea de a satisface pe deplin această necesitate în cadrul aristotelismului, fără o reformă radicală a semanticii filosofice și a noeticii ; <2> problematica teoriei substanței secunde, dublată de cea a distincției între cele două feluri de atribuție, predicația sinonimică (*συνωνύμως*) și predicația paronimică, pe care Evul Mediu latin a fixat-o în diferența dintre predicația esențială și predicația accidentală ; <3> multiplicitatea registrelor în care se enunță această distincție, de la cel avicennian, al distincției între predicație „univocă" și predicație „denominativă", până la cel, ultra-realist, al distincției între predicația esențială și predicația formală, la John Sharpe ; <4> extraordinara polivalență a noțiunii de *denominatio,* dublul latin al eponimiei platoniciene și al paronimiei aristotelice, în diversele locuri unde se intersectează teoria predicației, teoria intenționalității și ontologia formală.

Am încercat, de asemenea, să arătăm cum aceeași relație de incertitudine a parazitat și dinamizat deopotrivă definițiile aristotelice ale universalului din *De interpretatione,* 7, 17a39–40 („universalul este ceea ce prin natură se predică despre mai multe lucruri") și *Analitica Secundă,* II, 19 („universalul este ceea ce se află în repaos în suflet ca o unitate în afara multiplicității", „rezidând una și identică în toate subiectele particulare") La sfârșit, problema universaliilor ne-a apărut așadar ca fiind aceea a delimitării statuturilor onto-logice respective ale substanței secunde și accidentului – problemă inerentă înseși constituirii ontologiei categoriale a lui Aristotel în rețeaua textuală formată de capitolele 1, 2, 5 și 8 din *Categorii*, problemă relansată la infinit de discordanța elementelor de doctrină transmise de *Organon* și *Metafizica.* Un astfel de rezultat poate surprinde, deoarece s-ar părea că au fost uitați pe parcurs atât Porfir, cât și distincția, mereu actuală, între nominalism și realism. Vom răspunde că a fost vorba aici de a sublinia o proveniență – diferendul Platon–Aristotel – și de a indica spațiul în care ea s-a înscris succesiv, de exemplu cel ce permite să se definească, sau măcar să se pună în discuție, comensurabilitatea „nominalismelor" din secolele al XII-lea și al XIV-lea fără a avansa ipoteza anistorică, dacă nu antiistorică, potrivit căreia ele s-ar întâlni într-o aproximare

progresivă a unuia și aceluiași program filosofic dictat de viziunea *noastră* asupra nominalismului de astăzi. „Scrupulele noastre de istoric" (P. Vignaux) ne fac să afirmăm că aceleași cuvinte nu desemnează întotdeauna aceleași lucruri sau, mai bine zis, că recurența acelorași „probleme" nu conferă permanență acelorași *problematici*. Nu e vorba de a spune că William de Occam nu a înțeles nimic din tezele unui Abélard sau ale unui Syrianus, sub pretextul că el gândea într-un alt sistem de discurs, nici de a susține că nici unul din cei trei nu a fost capabil să explice celorlalți sensul acordat termenilor pe care îi folosea : e vorba doar de a înțelege că întrebările pe care le puneau textelor ce le fundamentau practica filosofică nu au fost niciodată pe de-a-ntregul și riguros superpozabile. Parcursul descris aici încearcă tocmai să evalueze aceste abateri, care sunt mai mult decât niște *abateri de limbaj*.

Universaliile nu sunt obiecte teoretice abordate în diferite moduri de-a lungul secolelor. Ele sunt mai întâi niște termeni ce figurează în enunțul problematicilor pe care le conduc spre gândire. Acesta este, transpus pe terenul istoriei, cuvântul-cheie al „certei universaliilor". Trebuie să fii nominalist în istorie, nu pentru că gânditorii ar avea de-a face întotdeauna cu aceleași lucruri, ci pentru că istoricul, având de-a face adesea cu cuvintele, are întotdeauna de-a face cu semne ce au fost concepte, adică acte referențiale ce figurează ca termeni în propozițiile mentale. Dar trebuie totodată să fii realist, în sensul în care rețelele unde funcționează acești termeni sunt tot atâtea structuri ce subzistă independent de faptul că au fost sau nu recuperate. Relativismul nostru se mărginește la a susține că, o dată descrise, problematicile pe care le cercetează sunt *distincte*, descriptibile și *comparabile*. Nu ne îndoim că e posibil să se determine *ce anume vizează* un discurs filosofic : întrebarea este prin ce îl vom determina *noi* – prin cuvintele pe care le folosește, conceptele pe care le vehiculează sau lucrurile pe care le desemnează? Am prezentat aici, în jurul cuvintelor grecești, arabe și latine, câteva răspunsuri ce nu provin nici din lucruri, nici din concepte, ci din rețele autoritare, din grile de interpretare, din modele teoretice, din limbaje analitice și din câmpuri de enunțuri disponibile. Sperăm că totul compune una din povestirile posibile ale lui *translatio studiorum* sau, mai degrabă, un prolog – acela al istoriei la care introduce „cearta universaliilor", mimând funcția *Isagogei*, istorie pe care o vom relua în altă parte : istoria Categoriilor.

Notă complementară

În tradiția ce își are obârșia în Avicenna, îndeosebi în scotism, problema universalului e conectată la cea a posibilității metafizicii. Prin aceasta, teoria celor trei stări ale universalului devine modelul unei reflecții asupra ființei, reflecție în care comunică toate tezele diferendului dintre Aristotel și Platon, ca urmare a reluării întrebării aristotelice referitoare la ființă, în spațiul conceptual al relației (platoniciene) între unu și multiplu. Această mișcare arhitectonică poate fi rezumată după cum urmează (pentru mai multe detalii, vezi O. Boulnois, „Réelles intentions : nature commune et universaux selon Duns Scot“, *Revue de métaphysique et de morale,* 1992/1, p. 3–33). Întrebarea aristotelico-avicenniană e următoarea : ca știință a ființei ca ființă și, prin aceasta, ca „știință a științelor“, metafizica are oare un subiect unul? Această problemă este cea, platoniciană, a raportului dintre unu și multiplu. „Problema metafizicii“ astfel reîncadrată constă în aceea că se ajunge la *trei aporii,* indiferent de modul în care este considerat raportul. Deoarece Aristotel susține că ființa nu este nici gen, nici *a fortiori* genul suprem al tuturor genurilor sau Idee exterioară oricărui gen, dar participată de toate genurile, nu există nici un mod de a rezolva în mod platonician problema ființei așa cum o pune Aristotel (trebuie așadar să inovăm).

<1> dacă ființa e concepută ca *unu în afara multiplului,* ea este o Idee platoniciană ;

<2> dacă e concepută ca *unu spus despre multiplu,* e un atribut vid ;

<3> dacă e concepută ca *unu în multiplu,* e ceva echivoc.

Soluția se obține prin asumarea ipotezei aporiei în noțiunea de „comunitate“ : *comunitatea* ființei nu este nici catolicitatea genului, nici unitatea unei *οὐσία* supreme, respectiv a Ideii, nici aceea a unui atribut universal. Această triplă caracterizare negativă ce motivează opțiunile „aristotelice“ ale scotismului are nevoie de câteva precizări. Comunitatea ființei aristotelice nu este efectiv cea a genului catolic. Trebuie făcută deosebirea între universal și

comun : fiinţa e comună pentru ce există, fără a fi prin aceasta un universal. La prima vedere, fiinţa seamănă cu un universal. Universalul e predicat despre o multiplicitate şi, astfel, nu poate fi niciodată *οὐσία* : „Nimic din ceea ce e universal nu poate fi *οὐσία*", spune *Metafizica*, I, 2, 1053b16, trimiţând la „discuţiile despre substanţă şi fiinţă" (adică la Z, 13). A se vedea, pe această temă, lucrarea inedită a lui L. Bauloye, *Averroès et Thomas d'Aquin commentateurs d'Aristote, Métaphysique, Z, 1, Z, 2,* traducere adnotată a textului arab, Facultatea de filosofie şi litere, Universitatea din Liège, iunie 1994. Or, fiinţa e un predicat, deoarece ea poate fi enunţată despre orice lucru. Deci, la fel ca genului universal, îi este imposibil să fie o *οὐσία*. Totuşi, universalitatea sa sau, mai exact, predicabilitatea sa universală nu permite să se constituie un gen. Desigur, fiinţa este „comună tuturor lucrurilor" (Γ, 3, 1005a28), dar ea este în acelaşi timp prea comună şi prea echivocă pentru a se închide într-un gen universal : ea este spusă despre tot, însă această universalitate nu adună, ci se dispersează. Fiinţa se spune „în diferite feluri", după pluralitatea categoriilor. Cu alte cuvinte : ea se predică într-un mod atât de universal şi universalitatea sa este atât de dispersată, încât nu poate fi un universal. *Unu* se află în aceeaşi situaţie. Din această cauză, medievalii vor spune că e vorba de „termeni transcendentali" *(termini transcendentes)*. Trebuie aşadar să se facă deosebirea între „catolicitatea" universalului, univocă în interiorul genului pe care îl constituie şi „comunitatea transcendentală" a fiinţei, care este echivocă deoarece fiinţa este comună în sensul strict şi limitat al prezenţei sale într-o pluralitate de genuri.

Teza potrivit căreia „fiinţa nu este un gen" se prelungeşte deci într-un mod hotărât şi explicit antiplatonician. Nu numai că fiinţa nu este nici *οὐσία*, nici gen, dar *a fortiori* ea nu este nici *οὐσία* exterioară oricărui gen. Aşa cum spune *Metafizica*, I, 2, 1053b18–20 : „Fiinţa [Boulnois, 1992, p. 5 : „fiindul" ; Tricot, „Fiinţa"] însăşi nu poate fi o *οὐσία* ca unitate anumită, scoasă din multiplu (*παρὰ τὰ πολλά, unum praeter multa*)" – se recunoaşte formula din *Analitica secundă* (în opoziţie cu : „ca un lucru unul şi determinat, în afara multiplicităţii sensibile", Tricot, p. 538) – „deoarece ea este ceva comun [Tricot : „acestei multiplicităţi"] şi nu există decât ca predicat". Expresia *παρὰ τὰ πολλά* nu are acelaşi sens în *Analitica secundă* şi în *Metafizica*. Aici, ea desemnează *πρὸ τῶν πολλῶν*-ul : universalul „platonician" *ante rem*. Comunitatea

ființei, care nu este universalitatea genului, nu este nici cea a Ideii participate. La Toma de Aquino, același argument ia o altă direcție. Singurul mijloc de a readuce ființa la o anumită unitate este de a face din ea un *omonim predicat*, în diversitatea accepțiunilor sale, *în raport cu un termen sau o natură unică : οὐσία*, pe scurt, un omonim redus, cu omonimie limitată. Aceasta va fi funcția teoriei numită a *analogiei ființei*. Cât despre a face din ființă un simplu atribut universal, predicabil despre toate lucrurile după o aceeași accepțiune, aceasta nu e suficient pentru a face din ea un gen, ci doar un concept vid incapabil să se deschidă spre o *comunitate reală* : deoarece, așa cum o semnalează însăși pluralitatea categoriilor, omonimia ființei (echivocitatea cuvântului 'ființă') e întemeiată în cea a lucrurilor, care nu *sunt* în același fel. Or, metafizica este, așa cum vor spune medievalii, o *scientia realis*, o știință a lucrurilor, a ceea ce este, și nu o știință a conceptelor sau a semnelor care le reprezintă. Astfel, tradiția avicenno-scotistă (univocitate), tradiția tomistă (analogie) se întâlnesc, începând de la Aristotel, într-o aceeași respingere a concepției „nominaliste" pe care autorii lui *Via antiqua* și autorii statutului parizian din 1340 (cf. *infra*) o vor atribui lui Occam și occamismului. Asupra diverselor accepțiuni ale lui unu transcendental și asupra formării sistemului transcendentalelor, cf. A. de Libera, „D'Avicenne à Averroès et retour. Sur les sources arabes de la théorie scolastique de l'un transcendental", *Arabic Sciences and Philosophy*, 4 (1994), p. 141–179.

BIBLIOGRAFIE

Generalități

ARMSTRONG, D. M., 1978, *Universales and Scientific Realism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2. vol., I, *Nominalism and Realism*; II, *A Theory of Universals*.

–, 1984, "Self-Profile" *în* R. J. Bogdan (éd.), *D. M. Armstrong*, Dordrecht,, D. Reidel Publishing Company, p. 3–51.

AUNE, B., 1984, "Armstrong on Universals and particulars", *în* R. J. Bogdan (ed.), *D. M. Armstrong*, p. 161–169.

CAYLA, F., 1991, *Routes et Déroutes de l'intentionnalité. La correspondance R. Chisholm – W. Sellars*, Combas, Ed. de l'Eclat.

COURTENAY, W. J., 1991, "*In Search of Nominalism. Two Centuries of Historical Debate*", *în* A. Maierù and R. Imbach (ed.), *Gli studi di filosofia medievale tra otto e novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, Roma, p. 214–33.

COURTINE, J.–F., 1992, "*Res*", în *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band VIII, Basel–Stuttgart, col. 892–901.

DESCOMBES, V., 1995, *La Denrée mentale*, Paris, Ed. de Minuit.

EBBESEN, S., 1986, "The Chimera's Diary. Edited by Sten Ebbesen", *în* S. Knuuttila and J. Hintikka (ed.), *The Logic of Being*, Dordrecht, Reidel, p. 115–143.

FIELD, H., 1978, "Mental Representations", *Erkenntnis*, 13, p. 9–61.

FODOR, J., 1975, *The Language of Thought*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

GEACH, P. T., 1957, *Mental Acts*, Londra, Routledge&Kegan Paul.

GOODMAN, N., 1956, "A World of Individuals" în *Problem and Projects*, Indianapolis, Bobbs-Merill, 1972, p. 155–172.

JOLIVET, J., 1975, „Vues médiévales sur les paronymes", *Revue internationale de philosophie*, 113/3, p. 222–242.

KENNY, A., 1989, *The Metaphysics of Mind*, Oxford–New York, Oxford University Press.

LARGEAULT, J., 1971, *Enquête sur le nominalisme*, Louvain, Nauwrlaerts.

LIBERA, A. DE, 1982, "The Oxford and Paris Traditions in Logic", în N. Kretzmann, A. Kenny şi J. Pinborg (ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge (Anglia), Cambridge University Press, p. 174–187.

NUCHELMANS, G., 1973, *Theories of the Propositions. Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity*, Amsterdam–Londra, North-Holland Publishing Company.

PERSZYK, K., 1993, *Nonexistent Objects: Meinong and Contemporary Philosophy* (Nijhoff International Philosophy Series, 49), Dordrecht–Boston–Londra, Kluwer Academic Publishers.

PINBORG, J., 1972, *Logik und Semantik im Mittelalter. Ein Ueberblick* (Problemata, 10), Stuttgart–Bad Cannstatt, Frommann–Holzboog.

PRICE, H., H., 1953, *Thinking and Experience*, Londra, Hutchinson.

PUTTALAZ, F. –X., 1994, „Historiographie du nominalisme médiéval", în S. –Th. Bonino (ed.), *Saint Thomas au XX^e siècle. Actes du colloque du centenaire de la „Revue thomiste"*, Paris, Ed. Saint-Paul, p. 233–246.

SPRUIT, L., 1994, "*Species intelligibilis*". *From Perception to Knowledge I : Classical Roots and Medieval Discussions*, Leyda–New York–Copenhaga–Köln., E. J. Brill.

TACHAU, K., 1988, *Vision and Certtitude in the Age of Ockham*, Leyda–New York–Copenhaga–Köln.

TWEEDALE, M. M., 1984, "Armstrong on Determinable and Substantival Universals", în R. J. Bogdan (ed.), *D. M. Armstrong*, p. 171–189.

VANNI ROVIGHI, S., 1978, „*Una fonte remota della teoria husserliana dell intenzionalità*" in *Studi di filosofia medioevale*, II, Milano, Vita e Pensiero, p. 283–198.

VIGNAUX, P., 1930, "Nominalisme", în *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, col. 717–784.

–, 1977, „La problématique du nominalisme médiéval peut-êlle éclairer des problèmes philosophiques actuels?", *Revue philosophique de Louvain*, 75, p. 293–331.

Aristotel

ARISTOTE, *Metaphysica, Lib. I–IV. 4. Translatio Iacobi sive „Vetustissima" cum Scholis et Translatio Composita sive „Vetus"*, ed. G. Vuillemin-Diem (*Aristoteles Latinus*, XXV/1–1), Bruxelles – Paris, 1970.

–, *Metaphysica, Lib. I–X, XII–XIV, Translatio Anonyma sive „Media"*, ed. G. Vuillemin-Diem (*Aristoteles Latinus*, XXV/2), Bruxelles – Paris, 1976.

AUBENQUE, P., 1962, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, PUF.

BARNES, J., 1970, "*Property in Aristotle's Topics*", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 52, p. 136–155.

BERTI, E., 1989, „Il concetto di „sostanza prima" nel libro Z della *Metafisica*", *Rivista di filosofia*, 80, p. 3–23.

BRUNSCHWIG, J., 1967, „Introduction" à Aristote, *Topiques*, t. I, liv. I–IV (Collection des universités de France), Paris, Les Belles Lettres, p. VII–CXLVIII.

–, 1986, „Sur le système des „prédicables" dans les *Topiques* d'Aristote", în *Energeia*, Etudes aristotéliciennes offertes à Mgr. Antonio Jannone (Centre international d'études platoniciennes et aristotéliciennes, Publications – Série „Recherches, 1), Paris, Vrin, p. 145–157.

DE VOGEL, C. J., 1965, "Did Aristotle ever accept Plato's theory of transcendent Ideas?", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 47, p. 261–298 (versiune revăzută în *Philosophia, I, Studies in Greek Philosophy*, Assen, Van Gorcum, 1969, p. 295–330).

DUMOULIN, B., 1983, „L'*ousia* dans les *Catégories* et dans la *Métaphysique*", *în* P. Moraux și J. Wiesner (ed.), *Zweifelhaftes in Corpus Aristotelicum. Studien zu einigen Dubia*. Akten des 9. Symposium Aristotelicum, Berlin–New York, De Gruyter, p. 57–71.

LESHER, J. H., 1971, "Aristotle on Form. Substance and Universals : a Dilemma", *Phronesis*, 16, p. 169–178.

LLOYD, A.C., 1981, *Form and Universal in Aristotle*, Liverpool.

MOREAU, J., 1962, *Aristote et son école*, Paris, PUF.

RUTTEN, C., BENZECRI, J.–P., 1988, „Analyse comparative des chapitres de la *Métaphysique* d'Aristote fondée sur les fréquences d'emploi des parties du discours; confrontation entre l'ordre du *textus receptus*, les références internes et l'ordre du premier facteur", *Cahiers de l'analyse des données*, vol. XIII, nr.1, p. 41–68.

Porfir

PORPHYRIUS, *Isagoge*, ed. A. Busse (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, IV, 1), Berlin, G. Reimer, 1887.

–. *Isagoge, Translatio Boethii*, ed. L. Minio–Paluello, *ad.* B.G. Dod (*Aristoteles Latinus*, I, 6–7), Bruges–Paris, Desclée de Brouwer, 1966.

–, *Isagoges Fragmenta M. Victorino interprete*, ed. L. Minio–Paluello, *ad.* B. G. Dod (*Aristoteles Latinus*, I, 6–7), Bruges–Paris, Desclée de Brouwer, 1966.

–, *Porphyrii Introductio Julio Pacio interprete*, în *Aristotelis Opera omnia*, 1658, reedit. de F. Ehrle (S.J.), Paris, 1885, p. 7–26.

–, *Isagoge*, textul grec. cu traducerea latină a lui Boetius şi trad. franc. a lui J. Tricot, (Ediţia I, 1947), Introd. A. de Libera (Sic et Non), Paris, Vrin, 1995.
–, *Isagoge*, trad. engl. de E. W. Warren (*Mediaeval Sources in Translation*, 16), Toronto, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1975.
HADOT, P. 1968, *Porphyre et Victorianus* (Bibliothèque des Etudes augustiniennes), Paris, Etudes augustiniennes.
–, 1974, „L'harmonie des philosophies de Plotin et d'Aristote selon Porphyre dans le commentaire de Dexippe sur les Catégories", în *Atti del convegno internationale sul tema „Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente"* (Academia nazionale dei Lincei, t. 371), Roma, p. 31–47.
MONCEAUX, P., 1909, „L'*Isagoge* latine de Marius Victorinus" în *Philologie et Linguistique. Mélanges offerts à Louis Havet*, Paris, Hachette, p. 291–310.
ROMANO, F., 1985, *Porfirio e la fisica aristotelica* (Symbolon. Studi e testi di filosofia antica e medievale, III), Catania.

Neoplatonismul – comentarii neoplatoniciene şi bizantine

AMMONIUS, *Ammonii in Porphyrii Isagogen sive V voces*, ed. A. Busse (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, IV, 3), Berlin, G. Reimer, 1891.
DAVID, *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen Commentarium*, ed. A. Busse (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, XVIII, 2), Berlin, G. Reimer, 1904.
ELIAS, *Eliae (olim David) in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias Commentaria*, ed. A. Busse (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, XVIII, 1), Berlin, G. Reimer, 1900.
EUSTRATE, *In Ethicam Nicomacheam commentarius*, translatio Roberti Grosseteste, ed. H. P. F. Mercken, *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, 1, (*Corpus Latinum commentariorum in Aristotelem Graecorum*, 6/1), Leyda, 1973.
SYRIANUS, *In Metaphysica commentaria*, ed. G. Kroll (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, VI), Berlin, G. Reimer, 1902.
SIMPLICIUS, *Commentaire sur les Catégories*, ed. K. Kalbfleisch (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, VIII), Berlin, G. Reimer, 1907.
–, *Commentaire sur les Catégories*, Trad. comentată sub direcţia lui I. Hadot, Fasc. III, *Préambule aux Catégories*, trad. Ph. Hoffmann, coment. C. Luna (Philosophia Antiqua, LI/III), Leyda–New York–Copenhaga–Köln, 1990.

AUBENQUE, P., 1985, „Plotin et Dexippe, exégètes des *Catégories* d'Aristote", în *Aristotelica*, Mélanges offerts à Marcel De Corte (*Cahiers de philosophie ancienne*, 3), Bruxelles–Ousia–Liège, Presses de l'Université, p. 7–40.

CARDULLO, R. L., 1993, „Syrianus défenseur de Platon contre Aristote selon le témoignage d'Asclépius (*Métaphysique*, 433, 9–436, 6)", *în* M. Dixsaut (ed.), *Contre Platon, t. I, Le Platonisme dévoilé* (Tradition de la pensée classique), Paris, Vrin, p. 197–214.

CHARLES, A., 1971, „L'imagination, miroir de l'âme selon Proclus", în *Le Néoplatonisme*, Actes du colloque de Royaumont, 9–13 juin 1969, Paris, Ed. du CNRS, p. 241–251.

EBBESEN, S., 1990, "Philoponus, 'Alexander' and the origins of medieval logic", *în* R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed. The Ancient Commentators and Their Influences*, Ithaca (NY), p. 445–461.

GIOCARINIS, K., 1964, "Eustratius of Nicaea's Defense of the Doctrine of Ideas", *Franciscan Studies*, 12, p. 159–204.

HOFFMANN, Ph., 1987, „Catégories et langage selon Simplicius. La question du „skopos" du traité aristotélicien des *Catégories*", *în* I. Hadot (ed.), *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie. Actes du colloque international de Paris, 28 sept.–1 oct. 1985* (Peripatoi, 15), Berlin–New York, W. de Gruyter, p. 61–90.

–, 1993, „Résumé", în *Annuaire, Résumé des conférences et travaux. Ecole pratique de hautes études, V^e section*, t. 101, 1992–1993, p. 241–245.

KLIBANSKY, R., 1989, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance*, Hamburg, Felix Meiner (reluare a primei ediţii, 1939 şi 1943).

MORAUX, P., 1979, „Ein unedierter Kurzkommentar zu Porphyrios *Isagoge*", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 35, p. 55–98.

TAORMINA, D. P., 1993, „Dynamiques de l'écriture et processus cognitif dans le néoplatonisme (Jamblique, Plutarque d'Athènes, Priscien de Lydie et Proclus)", *în* M. Dixsaut (ed.), *Contre Platon*, t. I, p. 215–245.

Boetius

BOETIUS, *Opera logica*, în *Patrologia latina*, t. LXIV.

–, *In Porphyrii Isagogen commentarium editio duplex*, ed. G. Schepps–S. Brandt (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticotum Latinorum, XLVIII*), Viena, 1906.

–, *Opera theologica*, în Boethius, *The Theological Tractates*, with an English Translation by H.-F. Stewart–E.K. Rand, London, 1968.

COURTINE, J.–F., 1980, „Note complémentaire pour l'histoire du vocabulaire de l'être (Les traductions latines d'*οὐσία* et la compréhension romano-stoicienne de l'être)", *în* P. Aubenque (ed.), *Concepts et Catégories dans la pensée antique* (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), Paris, Vrin, p. 33–87.

EBBESEN, S., 1987, "Boetius as an Aristotelian Scholar", *în* J. Wiesner (ed.), *Aristoteles, Werk und Wirkung*, t. II, Berlin–New York, W. de Gruyter, p. 286–311.

SHIEL, J., 1958, "Boethius' Commentaries on Aristotle", *Medieval and Renaissance Studies*, 4, p. 217–244.

–, 1987 "The Greek Copy of Porphyrios' *Isagoge* Used by Boethius", *în* J. Wiesner (ed.), *Aristoteles, Werk und Wirkung*.... p. 312–340.

Peripatetismul arab

Liber de causis, text latin şi trad. de P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchard, J.-L. Solère, în *La Demeure de l'être. Autour d'un anonyme. Etude et traduction du Liber de causis* (Philologie et Mercure), Paris, Vrin, 1990.

D'ANCONA COSTA, C., 1995, *Recherches sur le Liber de causis* (Etudes de philosophie médiévale, LXXII), Paris, Vrin.

FARABI, *De intellectu et intellecto*, ed. şi trad. *în* E. Gilson, 1929–1930, p. 108–141.

GILSON, E., 1929–1930, „Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* (=AHDLMA), 4, p. 6–158.

AVICENNA, *Logica*, ed. Veneţia, 1508, p. 2–12.

–, *Liber De anima seu Sextus De naturalibus*, ed. crit. a traducerii latine medievale de S. Van Riet, cu o „Introduction sur la doctrine psychologique d'Avicenne" de G. Verbeke, 2 vol., Louvain–Leyda, 1968–1972.

–, *Liber De Philosophia prima sive scientia divina*, ed. crit. a traducerii latine med. de S. van Riet, cu o „Introduction doctrinale" de G. Verbeke, 2 vol., Louvain–Leyda, 1977–1980.

–, *Métaphysique du Shifa'*, trad. din arabă de G. C. Anawati (Études musulmanes, 21 şi 27), 2 vol., Paris, Vrin, 1978–1985.

AL-GHAZALI, *Algazel's Metaphysics. A Medieval Translation*, ed. J. T. Muckle. C.S.B. (St. Michael's Medieval Studies), Toronto, 1933.

LOHR, C. H., 1961, "*Logica Algazelis* : Introduction and Critical Text", *Traditio*, 21, p. 223–290.

AVERROES, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Veneţia, 1562–1574.

–, *Averroes Cordubiensis Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F. Stuart Crawford (*Corpus commentariorum Averrois in Aristolem, Versionum Latinarum*, vol. VI, 1), Cambridge (Mass.), 1953.

DAVIDSON, H. A., 1992, *Alfarabi, Avicenna and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York–Oxford, Oxford University Press.

GYEKYE, K., 1971, "The terms 'prima intentio' and 'secunda intentio' *in* Arabic Logic", *Speculum*. 46, p. 32–38.
JOLIVET, J., 1984, „Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sina", *în* J. Jolivet și R. Rashed (ed.) *Etudes sur Avicenne*, Paris, Les Belles Lettres, p. 11–28.
MAIERÙ, A., 1987, „Influenze arabe e discussioni sulla natura della logica presso i latini fra XIII e XIV secolo" în *La diffusione delle scienze islamiche nel medioevo europeo*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, p. 243–267.
MAURER, A., 1950, "*Ens diminatum* : A Note on its Origin and Meaning", *Mediaeval Studies*, 12, p. 216–222.

Secolul XII

IOAN DE SALESBURY, *Metalogicon*, ed. C. C. Webb, Oxford 1929 (trad. engleză de D. D. McGarry, University of California Press, Berkeley și Los Angeles, 1955).
CHENU, M.-D., 1934„Contribution à l'histoire du traité de la foi", în *Mélanges thomistes*, Paris, p. 123–140.
–, 1935–36, „Grammaire et théologie au XII^e et XIII^e siècles", *AHDLMA*, 10–11, p. 5–28.
–, 1957, *La Théologie au XII^e siècle*, Paris, Vrin.
DE RIJK, L. M., 1962, *Logica Modernorum. A contribution to the History of Early Terministic Logic*, I : *On the XIIth Century Theories of Fallacy*, Assen, Van Gorcum.
–, 1967a, *Logica Modernorum*, II, 1 : *The Origin and Early Development of the Theory of Supposition*, Assen, Van Gorcum.
–, 1967b, *Logica Modernorum*, II, 2 : *Texts and Indices*, Assen, Van Gorcum.
DRONKE, P., 1988, *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, Cambridge (Anglia), Cambridge Universtity Press.
EBBESEN, S., 1992, "What Must One Have an Opinion About", *Vivarium*, 30/1, p. 62–79.
JOLIVET, J., LIBERA A. DE (ed.), 1987, *Gilbert de Poitiers et ses contemporains. Aux origines de la „Logica Modernorum"*, Actes du VII^e Symposium européen de logique et de sémantique médiévales, Poitiers, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale, 17–23 juin 1985 (History of Logic, 5), Napoli, Bibliopolis.
NEF, F., 1995, "The Question of the *Significatum*. A problem Raised and Solved" *în* L. Formigari și D. Gambarra, *Historical Roots of Linguistic Theories*, Amsterdam–Philadelphia, J. Benjamins, p. 185–202.
NORMORE, C., 1987, "The tradition of Mediaeval Nominalism", *în* J. Wippel (ed.), *Studies in Mediaeval Philosophy*, Washington, p. 201–217.

REINERS, J., 1910, *Der Nominalismus in der Frühscholastik. Ein Beitrag zur Geschichte der Universalienfrage im Mittelalter. Nebst einer neuen Textausgabe des Briefes Roscelins an Abaelard* (Beiträge zur Geshichte der Philosophie im Mittelalter (=BGPM), VIII, 5), Münster, Aschendorff.

ROSCELIN, VOCALES

JOLIVET, J., 1992, „Tois variations médiévales sur l'universal et l'individu : Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée", *Revue de métaphysique et de morale*, 1992/1, p. 111–155.

MEWS, C., 1991, "St Anselm and Roscelin Some New Texts and Their Implications, I : The *De incarcatione verbi* and *Disputatio inter Christianum et Gentilem*", *AHDLMA*, 58, p. 55–97.

–, 1992, "Nominalism and Theology before Abaelard : New Light on Roscelin of Compiègne", *Vivarium*, 30/1, p. 4–33.

ABELARD

ABELARD, *Logica „Ingredientibus"*, ed. B. Geyer, în *Peter Abaelards philosophische Schriften* (BGPM, XXI, 1–3), Münster, Aschendorff, 1919–1927.

–, *Logica „Nostrorum petitioni sociorum"*, ed. B. Geyer, în *Peter Abaelards philosophische Schriften* (BGPM, XXI, 4), Münster, Aschendorff, 1933.

BARROW, J., BURNETT, Ch., LUSCOMBE, D., 1984–1985, "A Chacklist of the Manuscipts Containing the Writings of Peter Abelard and Heloise and Other Works Closely Associated with Abelard and His School", *Revue d'histoire des textes*, 14/15, p. 183–302.

BEONIO-BROCHIERI FUMAGALLI, M., 1969, *La logica di Abelardo*, Milano.

–, 1974, „La relation entre logique, physique et théologie chez Abélard", *in* E. M. Buytaert (ed.), *Peter Abelard*, p. 153–162.

BOLER, J. F., 1963, "Abailard and the Problem of Universals", *Journal of the History of Philosophy*, I, p. 37–51.

BUYTAERT, E. M., (ed.), 1974, *Peter Abelard. Proceedings of the International Conference Louvain May 10–12, 1971*, Louvain–La Haye.

CRIZANTEMA, J., 1970, „Le conceptualisme d'Abélard et la théorie moderne de l'abstraction", *Revue roumaine des sciences sociales* (Série de philosopie et logique, 14), p. 225–237.

DAL PRA, M., 1979, „Sul nominalismo di Abelardo", *Rivista critica di storia della filosofia*, 24, p. 439–451.

DE RIJK, L. M., 1980, "The Semantical impact of Abailard's Solution to the Problem of Universals", *in* R. Thomas (ed.), *Petrus Abaelardus* (1079–1142), *Person, Werk und Wirkung* (Trier Theologische Studien, 38), Trier, p. 139–151.

–, 1985, "Martin M. Tweedale on Abailard. Some Criticisms of a Fascinating Venture", *Vivarium*, 23, p. 81–97.

–, 1986, "Peter Abelard' Semantics and His Doctrine of Being", *Vivarium*, 24, p. 85–127.

JOLIVET, J., 1969, *Arts du langage et Théologie chez Abélard* (Études de philosophie médiévale, 57), Paris (ediția a doua, 1982).

–, 1974, „Comparaison des théories du langage chez Abélard et chez les nominalistes du XIV[e] siècle", *în* E. M. Buytaert (ed.), *Peter Abelard*, p. 163–178.

–, 1975a, „Notes de lexicographie abélardienne", *în* R. Louis, J. Jolivet, J. Châtillon (ed.), *Pierre Abélard...*, p. 532–543; reed. *în* J. Jolivet, *Aspects...*, p. 125–137.

–, 1977, „Abélard entre chien et loup", *Cahiers de civilisation médiévale*, 20, p. 312–318; reed. *în* J. Jolivet, *Aspects...*, p. 169–184.

–, 1981a, „Abélard et Guillaume d'Ockham, lectures de Porphyre", *Abélard. Le „Dialogue", la philosophie de la logique; Actes du colloque de Neuchâtel, 16–17 novembre 1979* (Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie, 6), Geneva–Lausanne–Neuchâtel, p. 31–57; reed. *în* J. Jolivet, *Aspects...*, p. 233–256.

–, 1981b, (ed.), *Abélard en son temps. Actes du Colloque international organisé à l'occasion du IX[e] centenaire de la naissance de Pierre Abélard* (14–19 mai 1979), Paris.

–, 1981c, „Non-réalisme et platonisme chez Abélard. Essai d'interprétation *în* J. Jolivet (ed.) *Abélard et son temps*, Paris, p. 175–195; reed. *în* J. Jolivet, *Aspects...*, p. 257–277.

–, 1987, *Aspects de la pensée médiévale: Abélard. Doctrine du langage*, Paris, Vrin.

–, 1994, *Abélard ou la philosophie dans le langage* (Vestigia, 14), Fribourg–Paris, Ed. universitaires Fribourg–Cerf.

KING, P. O., 1982, *Peter Abailard and the Problem of Universals*, 2 vol., Ph. D. diss., Princeton University.

KRETZMANN, N., 1982, "The Culmination of the Old Logic in Peter Abelard", *în* R.L. Benson și G. Constable (ed.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press. p. 488–501.

KÜNG, G., 1981 „Abélard et les vues actuelles sur la question des universaux", *Abélard, Le „Dialogue"...*, p. 99–118.

LIBERA, A. DE, 1981. „Abélard et le dictisme", *Abélard. Le „Dialogue"...*, p. 59–97.

LOUIS, R., JOLIVET, J., CHATILLON, J., (ed), *Pierre Abélard, Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XII[e] siècle*, Abbaye de Cluny, 2–9 juillet 1972, Paris, 1975.

LUSCOMBE, D., 1969, "The School of Peter Abelard. The Influence of Abelard Thought in the Early Scholastic Period", *în* D. Knowles (ed.), *Cambridge Studies in Medieval Life and Thought* (New Series 14), Cambridge (Anglia); reed. 1970.
MEWS, C., 1984, "A Neglected Gloss on the *Isagoge* by Peter Abelard", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 31, p. 35–55.
–, 1985, "On Dating the Works of Peter Abelard", AHDLMA, 60, p. 73–134.
–, 1987, "Aspects of the Evolution of Peter Abaelard's Thought on Signification and Predication", *în* J. Jolivet și A. de Libera (ed.), *Gilbert de Poitiers...*, p. 15–41.
–, 1988, "In Search of a Name and its Significance. A Twelfth-Century Anecdote about Thierry and Peter Abaelard", *Traditio*, 44, p. 171–200.
SIKES, J. G., 1932, *Peter Abailard*, Cambridge (Anglia).
THOMAS, R., (ed.), 1980, *Petrus Abaelardus (1079–1142). Person, Werk und Wirkung* (Trier Theologische Studien, 38), Trier.
TWEEDALE, M. M., 1967, "Abailard and Non'Things", *Journal of the History of Philosophy*, 5, p. 329–342.
–, 1976, *Abailard on Universals*, Amsterdam.
–, 1987, "Reply to Prof. De Rijk", *Vivarium*, 25, p. 3–23.
VIGNAUX, P., 1975, „Note sur le nominalisme d'Abélard", *în*. R. Louis, J. Jolivet, J. Châtillon (ed.), *Pierre Abélard...*, Paris, p. 523–529.

REALES

Ars Meliduna, ed. parțială, *în* De Rijk, 1967a, p. 291–390.
Compendium Logicae Porretanum, ed. în S. Ebbesen, K. M. Fredborg, L. O. Nielsen, 1983, „*Compendium Logicae Porretanum ex codice Oxoniensi collegii Corporis Christi* 250, A Manual of Porretan Doctrine by a Pupil of Gilbertus", *Cahiers de l'Institut du Moyen Age grec et latin* (= CIMAGL), 46, p. III–XVII și 1–113.
GILBERT DE POITIERS, *The Commentaries on Boethius*, ed. N. M. Häring, Toronto, Pontifical Institut of Mediaeval Studies, 1966.
BIARD, J., 1987, „Sémantique et ontologie dans l'*Ars Meliduna*", *în* J. Jolivet, A. de Libera (ed.). *Gilbert de Poitiers...*, p. 121–144.
BOTTIN. F., 1987, „Quelques discussions sur la transitivité de la prédication dans l'école d'Albéric du Mont", *în* J. Jolivet, A. de Libera (ed.), *Gilbert de Poitiers...*, p. 57–72.
DE RIJK, L. M., 1966, "Some New Evidence on Twelfth-Century Logic. Alberic and the School of Mont Sainte-Geneviève (*Montani*)", *Vivarium*, 4, p. 1–57.
–, 1987, „Gilbert de Poitiers : ses vues sémantiques et métaphysiques", *în* J. Jolivet, A. de Libera (ed.), *Gilbert de Poitiers...*, p. 147–171.

LIBERA, A. DE, 1991, „Nominaux et réaux. *Sophismata* et *consequaentiae* dans la logique médiévale", *Rue Descartes*, I, p. 139–164.

NOMINALES

EBBESEN, S., 1991, "Two Nominalist Texts", *CIMAGL*, 61, p. 429–440.
IWAKUMA, Y., 1992, "Twelfth-Century Nominales. The Posthumous School of Peter Abelard", *Vivarium*, 30/1, p. 97–109.
IWAKUMA, Y., EBBESEN, S., 1992, "Logico-theological Schools from the Second Half of the Twelfth Century. A List of Sources", *Vivarium*, 30/1, p. 173–210.
LANDGRAF, A. M., 1943, „Studien zur Theologie des zwölften Jahrhunderts, I : Nominalismus in den theologischen Werken der zweiten Hälfte des zwolften Jahrhunderts", *Traditio*, I, p. 183–210.
MARENBON, J., 1992, "Vocalism, Nominalism and the Commentaries on the *Categories* from the Earlier Twelfth Century", *Vivarium*, 30/1, p. 51–61.
NORMORE, C., 1992, "Abelard and the School of the Nominales", *Vivarium*, 30/1, p. 80–96.
LEWRY, O., 1983, "Robert Grosseteste's Question on Subsistance. An Echo of the Adamites", *Mediaeval Studies*, 45, p. 1–21.
MINIO-PALUELLO, L., 1954, "The *Ars Disserendi* of Adam of Balsham „Parvipontanus"", *Mediaeval and Renaissance Studies*, 3, p. 116–169.
–, 1958, „Abaelardiana inedita" în *Twelfth Century Logic: Texts and Studies*, II, Roma.

Secolul XIII

KENNY, A., 1986, "Philosophy of Mind in the Thirttenth Century", în Chr. Wenin (ed.), *L'Homme et son univers au Moyen Age*, II (Philosophes médiévaux, XXVII), p. 42–55.
MARENBON, J., 1987, *Later Mediaeval Philosophy (1150–1350). An Introduction*, Londra, Routledge and Kegan Paul.

ROBERT GROSSETESTE. ROGER BACON

ROBERT GROSSETESTE, *Commentarius in Posteriorum analyticorum libros*, ed. P. Rossi, Florența, Olschki, 1981.
MARONE, S. P., 1986, "Robert Grosseteste on the Certitude of Induction", *în* Chr. Wenin (ed.), *L'Homme et son univers...*, p. 481–488.
ROGER BACON, *Quaestiones supra libros quattuor Physicorum Aristotelis*, ed. F. Delorme, în *Opera Hactenus Inedita Rogeri Baconi*, VIII, Oxford, Clarendon Press, 1928.

–, *Compendium Studii Theologiae*, ed. Th. S. Maloney (*Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, 20), Leyda–Köln, E. J. Brill, 1988.
–, *De signis*, ed. K. M. Fredborg. L. Nielsen, J. Pinborg, "An Unedited Part of Roger Bacon's *Opus maius : De signis*", *Traditio*, 34 (1978), p. 75–136.
–, *Summulae dialectices*, I–II; ed. A. de Libera, „Les *Summulae dialectices* de Roger Bacon, I–II. *De Termino. De enuntiatione*", *AHDLMA*, 53 (1986), p. 139–289.
LIBERA, A. (de), 1991, „Roger Bacon et la référence vide. Sur quelques antécédents médiévaux du paradoxe de Meinong", în J. Jolivet, Z. Kaluza, A. de Libera (ed.), *Lectionum varietates, Hommage à Paul Vignaux* (1904–1987) (Études de philosophie médiévale, LXV), Paris, Vrin, p. 85–120.

ALBERT CEL MARE. ULRICH DIN STRASSBURG

ALBERTUS MAGNUS, *Liber de praedicabilibus*, în *Opera omnia*, 1, ed. P. Jammy, Lyon, 1651, p. 1–93.
ULRICH DIN STRASSBURG, *De summo bono, Liber I*, ed. B. Mojsisch (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, I, 1), Hamburg, Felix Meiner, 1989.
LIBERA, A. DE, 1981, „Théorie des universaux et réalisme logique chez Albert le Grand", *Revue des sciences philisophiques et théologiques* (=RSPT 65, p. 55–74.
–, 1990, *Albert le Grand et la philosophie*, Paris, Vrin.
–, 1992, „Albert le Grand et le platonisme. De la doctrine des Idées à la théorie des trois états de l'universal", *în* E. P. Bos și P.A. Meijer (ed.) *On Proclus and his Influence in Medieval Philosophy* (*Philosophia antiqua*, LIII), Leyda–New York–Köln, E. J. Brill, p. 89–119.
–, 1993, „Albert le Grand ou l'antiplatonisme sans Platon", *în* M. Dixsaut (ed.), *Contre Platon*, t. 1..., p. 247–271.

TOMA DE AQUINO

THOMAS D'AQUIN, *Contre Averroès. L'unité de l'intellect contre les averroistes* suivi des *Textes contre Averroès antérieurs à 1270*, trad. A. de Libera (GF 713), Paris, Garnier–Flammarion, 1994.
GILSON, E., 1984, *L'Être et l'Essence*, Paris, Vrin.
HAYEN, A., 1954, *L'intentionnel selon saint Thomas*, Paris–Bruges, Desclée de Brouwer.
KENNY, A., 1969 (ed.), *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, Notre Dame (Indiana) (conține A. Kenny, "Intellect and imagination in Aquinas").
–, 1984, *The Legacy of Wittgenstein*, Oxford (conține "Intentionality : Aquinas and Wittgenstein").

–, 1993, *Aquinas on Mind* (Topics in Medieval Philosophy), Londra–New York, Routledge.

MAURER, A., 1990, *Being and Knowing. Studies in Thomas Aquinas and Later Medieval Philosophers*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

ROLAND-GOSSELIN, M-D., 1948, *Le „De en[redacted]essentia" de saint Thomas d'Aquin*, Text, note şi studii istorice (Bibliothèque thomiste, VIII), Paris, Vrin.

SOLERE, J.–L., 1989, „La notion d'intentionnalité chez Thomas d'Aquin". *Philosophie*, 24, p. 13–36.

DIETRICH DIN FREIBERG

DIETRICH VON FREIBERG, *Opera omnia I : Schriften zur Intellekttheorie*, ed. B. Mojsisch (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, II, 1), Hamburg, Felix Meiner, 1977.

–, *Opera omnia II : Schriften zur Metaphysik und Theologie*, ed. R. Imbach, M.–R. Pagnoni–Sturlese, H. Steffan, L. Sturlese (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, II, 2), Hamburg, Felix Meiner, 1980.

–, *Opera omnia III: Schriften zur Naturphilosophie und Metaphysik*, ed. J.–D. Cavigioli, R. Imbach, B. Mojsisch, M.–R. Pagnoni–Sturlese, R. Rehn, L. Sturlese (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, II, 3), Hamburg, Felix Meiner, 1983.

FLASCH, K., 1972, „Kennt die mittelalteriche Philosophie die konstitutive Funktion des menschlichen Denkens? Eine Untersuchung zu Dietrich von Freiberg", *Kant–Studien*, 63 p. 182–206.

–, 1978, „Zum Ursprung der neutzeitlichen Philosophie im späten Mittelalter", *Philosophisches Jahrbuch*, 85, p. 1–18.

LIBERA, A., DE, 1994, *La Mystique rhénane d'Albert le Grand à Maître Eckart* (Point Sagesses, 68), Paris, Ed. du Seuil.

MOJSISCH, B., 1977, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg* (Beihefte zu Dietrich von Freiburg Opera Omnia, Beiheft I), Hamburg, Felix Meiner.

SIGER DE BRABANT. AVERROIŞTII LATINI

SIGER DE BRABANT, *Quaestiones in tertium De anima. De anima. De anima intellectiva. De aeternitate mundi*, ed. B. Bazán (Philosophes médiévaux, XIII), Louvain–Paris, Publications universitaires–Béatrice–Nauwelaerts, 1972.

–, *Ecrits de logique, de morale et de physique*, ed. B. Bazán (Philosophes médiévaux, XIV), Louvain–Paris, Publications universitaires–Béatrice–Nauwelaerts, 1974.

FIORAVANTI, G., 1966, „Boezio di Dacia e la storiografia sull'averroismo", *Studi medievali*, 7, p. 283–322.

GAUTHIER, R.-A., 1982, „Notes sur les débuts (1225–1240) du premier 'averroisme'". *RSPT*, 66, p. 322–330.

–, 1983, „Notes sur Siger de Brabant. I. Siger en 1265", *RSPT*, 67, p. 201–232.

–, 1984, „Notes sur Siger de Brabant. II. Siger en 1272–1275. Aubry de Reims et la scission des Normands", *RSPT*, 68, p. 3–49.

GIELE, M., VAN STEENBERGHEN, F., BAZAN, B. (ed.), 1971, *Trois Commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote* (Philosophes médiévaux, XI), Louvain-Paris, Publications universitaires-Béatrice-Nauwelaerts.

KUKSEWICZ, Z., 1968, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroistes latins des XIII^e et XIV^e siècles* (Institut de philosophie et de sociologie de l'Académie polonaise des sciences), Ossolineum, Ed. de l'Académie polonaise des sciences, Wroclaw–Varşovia–Cracovia.

HENRI DE GAND. GODEFROID DE FONTAINES

HENRI DE GAND, *Summae Quaestionum Ordinarium*, Paris, 1520 (reedit. Franciscan Institute Publications, 1953, 2 volume).

–, *Quodlibeta magistri Henrici Goethals a Gandavo doctoris solemnis*, Paris, 1518; reedit. Bibliothèque S. J. de Louvain, 1961, 2 vol. (ediţie critică îngrijită de R. Macken, Leyda, E. J. Brill).

BETTONI, E., 1954, *Il Processo astrattivo nelle concezione di Enrico di Gand*, Milano, Vita e Pensiero.

MARONE, S. P., 1985, *Truth and Scientific. Knowledge in the Thought of Henri of Ghent* (Speculum Anniversary Monographs, II), Cambridge (Mass.).

PAULUS, J., 1938, *Henri de Gand, Essai sur les tendances de sa métaphysique*, Paris, Vrin.

STELLA, P., 1959, „La prima critica di Herveus Natalis O. P. alla noetica di Enrico di Gand : il *De intellectu et specie* del considetto *De quattuor materiis*", *Salesianum*, 21, p. 125–170.

WIPPEL, J. F., 1986, "The Role of the Phantasm in Godfrey of Fontaines' Theory of Intellection", *in* Chr. Wenin (ed.), *L'homme et son univers...*, p. 573–582.

MATTHAEUS AB AQUASPARTA

MATTHAEUS AB AQUASPARTA, O. F. M., *Quaestiones disputate de fide et de cognitione* (Collegium s. Bonaventurae), Quaracchi, 1957.

BEHA, H. M., 1960, "Matthew of Aquasparta's Theory of Cognition", *Franciscan Studies*, 20, p. 161–204 şi 1961, *Franciscan Studies*, 21, p. 1–79.

SIMON DE FAVERSHAM. MODIŞTII

DE RIJK, L. M., 1968, "On the Genuine Text of Peter of Spain's *Summulae logicales*, II : Simon of Faversham (d. 1306) as a Commentator of the Tracts I–V of the *Summulae*", *Vivarium*, 6, p. 69–101.

PINBORG, J., 1975b, „Die Logik der Modistae", *Studia Mediewistyczne*, p. 39–97 (reluat în *Medieval Semantics. Selected Studies on Medieval Logic and Grammar*, Londra, Variorum Reprints, 1984).

ROOS, H., 1952, *Die Modi Significandi des Martinus de Dacia. Forschungen zur Geschichte der Sprachlogik im Mittelalter* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, XXXVII/2), Münster–Copenhaga, Aschendorff.

ROSIER, I., 1983, *La Grammaire spéculative des modistes*, Lille, Presses universitaires de Lille.

YOKOYAMA, T., 1969, "Simon of Faversham's Sophisma *Universale est intentio*", *Mediaeval Studies*, 31, p. 1–14.

DIVERŞI

WILLIAM DE SHERWOOD, *Introductiones in Logicam*, ed. Ch. H. Lohr, P. Kunze, B. Mussler, *în* "William of Sherwood. *Introductiones in Logicam*. Critical Text", *Traditio*, 39 (1983), p. 222–299.

PETRUS HISPANUS, *Tractatus Called Afterwards „Summulae logicales"*, ed. L. M. De Rijk, Assen, Van Gorcum, 1972.

Anonymus Liberanus (ms. Paris, *Nat. lat.*, 16135), *în* A. de Libera, *César et le Phénix, „Distinctiones" et „sophismata parisiens" du XIII[e] siècle* (Centro di cultura medievale, IV), Pisa, Scuola Normale superiore–Florenţa, Opus libri, 1991.

DE RIJK, L. M., 1969, "On the Genuine Text of Peter of Spain's *Summulae logicales*, IV : The *Lectura Tractatus* by Guillelmis Arnaldi, Master of Arts at Toulouse (1235–1244)", *Vivarium*, 7, p. 120–162.

EBBESEN, S., 1986, *„Termini accidentales concreti.* Texts from the Late 13th Century", *CIMAGL*, 53, p. 37–150.

–, 1988, "Concrete Accidental Terms : Late Thirteenth-Century Debates about Problems Relating tu Such Terms as 'album'", *în* N. Kretzmann (ed.), *Meaning and Inference in Medieval Philosophy*, Dordrecht, Kluwer, p. 107–174.

FREDBORG, K. M., *et alii*, 1975, "The Commentary on *Priscianus Maior* Ascribed to Robert Kilwardby", *CIMAGL*, 15, p. 1–146.

LAFLEUR, Cl., 1990, „Logique et théorie de l'argumentation dans le *Guide de l'étudiant* (*ca* 1230–1240) du ms. Ripoli 109)", *Dialogue*, 29 (1990), p. 335–355.

–, 1992, *Le „Guide de l'étudiant" d'un maître anonyme de la faculté des arts de Paris au XIII^e siècle* (Publications du laboratoire de philosophie ancienne et médiévale de la faculté de théologie de l'université Laval. 1), Faculté de Philosophie, Université Laval, Québec.

LEWRY, P. O., 1985, "Oxford Logic 1250–1275 : Nicholas and Peter of Cornwall on past and Future Realities", *în* P. O. Lewry, O. P. (ed.), *The Rise of British Logic. Acts of the 6th European Symposium on Medieval Logic and Semantics, Balliol College, Oxford, 19–24 juin 1983* (Papers in Mediaeval Studies, 7, Pontifical Institute of Mediaeval Studies), Toronto, p. 19–62.

LIBERA, A. DE, 1986, „Les *Abstractiones* d'Hervé le Sophiste", *AHDLMA*, 52, p. 163–230.

PINBORG, J., 1973, "Petrus de Alvernia on Porphyry", *CIMAGL*, 9, p. 47–67.

WEBER, E.–H., 1991, *La Personne humaine au XIII^e siècle. L'avènement chez les maîtres parisienes de l'acception moderne de l'homme* (Bibliothèque thomiste, XLVI), Paris, Vrin.

Secolul XIV

BIARD, J., 1989, *Logique et Théorie du signe au XIV^e siècle* (Etudes de philosophie médiévale, LXIV), Paris, Vrin.

COURTINE, J.–F., 1992, *„Realitas"* în *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band VIII, Basel–Stuttgart, col. 178–185.

ELIE, H., 1936, *Le „Complexe significabile"*, Paris, Vrin.

McCORD ADAMS, M., 1982, "Universals in Early Fourteenth Century", *în* N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (ed.), *The Cambridge History of Later Mediaeval Philosophy*, Camridge (Anglia), p. 411–439.

MURALT, A. DE, 1993, *L'Enjeu de la philosophie médiévale. Etudes Thomistes, scotistes, occaminnes et grégoriennes (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, XXIV), Leyda–New York–Köln, E. J. Brill (în special : „La doctrine médiévale de *l'esse objectivum*", p. 90–167 și „La métaphysique occamienne de l'idée", p. 168–255).

VIGNAUX, P., 1948, *Nominalisme au XIV^e siècle*, Montréal–Paris.

IOAN DUNS SCOTUS

JOHANNES DUNS SCOTUS, *Questiones super universalia Porphyrii*, în *Opera Omnia*, I, ed. L. Wadding, Lyon, 1939, p. 87–123.

–, *Questiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis*, în *Opera omnia*, IV, ed. L. Wadding, Lyon, 1639, p. 505–848; reedit. : Georg Olms, 1968.

–, *Ordinatio, liber primus, dist.* 1–2, în *Opera Omnia*, II, *Studio et cura Commissionis Scotisticae*, Civitas Vaticana, 1950.

–, *Ordinatio, liber secundus, dist.* 1–3, în *Opera Omnia*, VII, *Studio et cura Commissionis Scotisticae*, Civitas Vaticana, 1973.
–, *Lectura in librum I Sententiarum, prologus, dist.* 7, în *Opera Omnia*, XVI, *Studio et cura Commisionis Scotisticae*, Civitas Vaticana, 1960.
–, *Lectura in librum II Sententiarum, prologus, dist.* 1–6, în *Opera Omnia*, XVIII, *Studio et cura Commissionis Scotisticae*, Civitas Vaticana, 1982.
BOULNOIS, O., 1988, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant* (Epiméthée), Paris, PUF (conţine traducerea franceză a lui *Ordinatio* I, *dist.* 3, *quaest.* 1–4; *dist.* 8, *quaest.* 1–4 şi a lui *Collatio*, 24).
–, 1992, „Réelles intentions : nature commune et universaux selon Duns Scot" *Revue de métaphysique et de morale*, 1992/1, p. 3–33.
CONTI, A. D., 1983, "A Short Scotist Handbook on Universals : The *Compendium super quinque universalia* of William Russell, OFM", *CIMAGL*, 44, p. 39–60.
GILSON, E., 1927, „Avicenne et le point de départ de Duns Scot", *AHDLMA*, 2, p. 89–149.
–, 1952, *Jean Duns Scot : Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin.
HONNEFELDER, L., 1990, *Scientia transcedens. Die formale Bestimmung der Seinheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Duns Scotus–Suarez, Wolff–Kant–Peirce), Hamburg.
–, 1995, „Scotus und der Scotismus. Ein Beitrag zur Bedeutung der Schulbilbung in der mittelalterlichen Philosophie", *în* M. J. F. M. Hoenen, J. H. J. Schneider, G. Wieland (ed.), *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages* (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 6), Leyda–New York–Köln, E. J. Brill, p. 249–262.
MC TIGHE, T., 1965, "Scotus, Plato and the Ontology of the Bare X", *The Monist*, 49, p. 588–616.
VERHULST, Ch., 1975, „A propos des intentions premières et des intentions secondes chez Jean Duns Scot", *Annales de l'Institut de philosophie de l'Université de Bruxelles*, p. 7–32.
WOLTER, A. B., 1964, "The Realism of Scotus", *The Journal of Philosophy*, 61, p. 725–736.

WALTER BURLEIGH

WALTER BURLEIGH, *Expositio super veterem Porphyrii et Aristotelis*, ed. Venetiis, 1497; reedit. Minerva, 1967.
–, *Tractatus de universalibus*, ms. Londra, Lambeth Palace, ms. 70, f° 110r–113v.
–, *De puritate artis logicae tractatus longior, with a revised edition of the Tractatus brevior*, ed. Ph. Boehner (Franciscan Institute Publications, Text Series, 9), Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY), 1955.

CONTI, A. D., 1982, „Alcune note sulla *Expositio super universalia Porphyrii et artem veterem Aristotelis* di Paolo Veneto : analogie e differenze con i corrispondenti commenti di Walter Burley", în A. Maierù (ed.), *English Logic in Italy...*, p. 293–303.

MARKOWSKI, M., 1982, „Die Anschauungen Des Walter Burleigh über die Universalien", în A. Maierù (ed.), *English Logic in Italy in the 14th and 15th Centuries, Acts of the 5th European Symposium on Medieval Logic and Semantics*, Roma, 10–14 nov, 1980 (History of Logic 1), Neapole, Bibliopolis, p. 219–229.

PINBORG, J., 1967, "Walter Burleigh on the Meaning of Propositions", *Classica et medievalia*, 28, p. 394–404 (reluat în *Medieval Semantics. Selected Studies on Medieval Logic and Grammar*, Londra, Variorum Reprints, 1984).

RADULPHUS BRITO. INTENȚIONIȘTII. AVERROIȘTII

PINBORG, J., 1975a "Radulphus Brito's Sophism on the Second Intentions", *Vivarium*, 13, p. 119–152 (conține ediția lui *sophisma Aliquis homo est species*).

–, 1980, "Radulphus Brito on Universals", *CIMAGL*, 35, p. 56–142 (conține ediția întrebărilor 5–8 din *Quaestiones super Porhyrium*).

RADULPHUS BRITO, *Quaestiones in Isagogen*, Ms. Paris, Arsenal 679, ed. parțială în J. Pinborg, 1972.

BOEHNER, Ph., 1948, "*Notitia intuitiva* of Non Existents According to Peter Aureoli, O. F. M. (1322)", *Franciscan Studies*, 8. p. 388–416.

CONTI, A. D., 1992, „Il commento di Giacomo di Piacenza all' *Isagoge* e alle *Categorie*", în D. Buzzetti, M. Ferriani, A. Tabarroni (ed.), *L'Insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo* (Studi e memorie per la storia dell'università di Bologna, N. S., VIII), Bologna, Instituto per la storia dell'università, p. 441–460.

DREILING, R., 1913, *Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriol) nebst biographisch-bibliographischer Einleitung*, Münster, Aschendorff.

KUKSEWICZ, Z., 1977, „Ferrandus Hispanus *De specie intelligibili*". *Medioevo*, 3, p. 187–235.

LAMBERTINI, R., 1992, „La teoria delle *intentiones* da Gentile da Cingoli a Matteo da Gubbio. Fonti e linee di tendenza", în D. Buzzetti, M. Ferriani, A. Tabarroni (ed.), *L'Insegnamento della logica a Bologna...*, p. 277–351 (în apendice : „Questioni di Matteo da Gubbio su Porfirio. Un quadro sinottico", p. 319–323 și „Tre testi di Matteo da Gubbio sul concetto della specie", p. 324–351).

PERLER, D., 1994, "Peter Aureol *vs.* Hervaeus Natalis on Intentionality. A text editio with Intruductory Remarks", *AHDLMA*, 61, p. 227–262.

HENRICUS DE HARCLAY

GAL, G., 1971, „Henricus de Harclay : *Quaestio de Significato Conceptus Universalis*", *Franciscan Studies*, 31, p. 178–234.

WILLIAM DE OCCAM

WILLIAM DE OCCAM, *Summa logicae*, ed. Ph. Boehner, G. Gál, S. Brown, în *Opera philosophica*, I, The Franciscan Institute, St, Bonaventure (NY), 1974.

–, *Somme de logique, première partie*, trad. J. Biard, T. E. R. Mauvezin, 1988 (ediția a doua, 1993).

–, *Expositionis in libros artis logicae proemium et expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus*, ed. E. A. Moody, în *Opera philosophica*, II The Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY), 1978.

–, *Commentaire sur le livre des Prédicables de Porphyre*, précédé du „Proême" du *Commentaire sur les livres de l'art logique*, introd. L. Valcke, trad. R. Galibois, Sherbrooke, 1978.

–, *Quodlibeta septem*, ed. J. C. Wey, *Opera theologica*, II, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY), 1970.

–, *Scriptum in librum primum Sententiarum, Ordinatio, Distinctiones* II–III, ed. S. Brown, G. Gál, în *Opera theologica*, II, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY), 1970 (conține *quaest.* 4–8, p. 99–292, partea critică a doctrinei occamiene a universaliilor).

–, *Sur l'universel* (=*Commentaire sur les Sentences*, livre I, dist. II, quest. 8, p. 266–292), trad. H. Poitevin, *Philosophie*, 30 (1991), p. 3–28.

ALFERI, P., 1989, *Guillaume d'Ockham. Le singulier*, Paris, Ed. de Minuit.

BOEHNER, Ph., 1946, "The Realistic Conceptualism of William Ockham", *Traditio*, 4, p. 307–335.

COURTENAY, W., TACHAU, K., 1982, "Ockham, Ockhamists, and the English–German Nation at Paris, 1339–1341", *History of Universities*, 2, p. 53–96.

COURTENAY, W., 1984, "The Reception of Ockham's Thought at the University of Paris", în Z. Kaluza, P. Vignaux (ed.), *Preuve et Raison à l'université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIV^e siècle*, Paris, Vrin, p. 43–64.

–, 1987, "The Reception of Ockham's Thought in Fourteenth-Century England", în A. Hudson, M. Wilks (ed.), 1987, *From Ockham to Wiclif*, Oxford, Blackwell, p. 89–107.

–, 1995, "Was there an Ockhamist School?", *in* M.J.F.M. Hoenen, J.H.J. Schneider, G. Wieland (ed.), *Philosophy and Learning...*, p. 263–292.

GAL, G., 1967, „Gualteri de Chatton et Guillelmi de Ockham Controversia de Natura Conceptus Universalis", *Franciscan Studies*, 27, p. 191–212.

KARGER, E., 1991, „Référence et non-existence dans la sémantique de Guillaume d'Ockham", *in* J. Jolivet, Z. Kaluza, A. de Libera (ed.), *Lectionum varietates...*, p. 163–176.

–, 1994a, „Sémantique et nominalisme", *Philosophiques*, 21/2, p. 563–576.

–, 1994b, „Théorie de la pensée, de ses objects et de son discours chez Guillaume d'Occam", *Dialogue*, 33, p. 437–456.

KELLEY, F. E., 1978, "Some Observations on the *Fictum* Theory in Ockham and Its Relation to Hervaeus Natalis", *Franciscan Studies*, 38, p. 260–282.

McCORD ADAMS, M., 1977, "Ockham's Nominalism and Unreal Entities", *Philosophical Review*, 86, p. 144–176.

–, 1987, *William d'Ockham*, 2 vol., Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press.

MICHON, C., 1994a, „Abstractions : A propos du concept, un dialogue entre Guillaume d'Occam et Thomas d'Aquin", *in* S.-Th. Bonino (ed.), *Saint Thomas au XX^e siècle...*, p. 362–378.

–, 1994b, „Occam redivivus", *Philosophiques*, 21/2, p. 577–597.

–, 1994c, *Nominalisme. La théorie de la signification d'Occam*, Paris, Vrin.

NORMORE, C., 1990, "Ockham on Mental Language", *in* J.C.Smith (ed.), *Historical Foundations of Cognitive Science*, Dordrecht, Kluwer Academie Publishers, p. 53–70.

PANACCIO, Cl., 1980, „Le commentaire de Guillaume d'Occam sur le livre des prédicables de Porphyre", *Dialogue*, 20, p. 318–334.

–, 1987, „Nominalisme occamiste et nominalisme contemporain", *Dialogue*, 26, p. 281–297.

–, 1990a, "Connotative Terms in Ockham's Mental Language", Cahiers d'épistémologie, no. 9016, Université du Québec à Montréal, Publication du Groupe de recherche en épistémologie comparée.

–, 1990b, „Référence et représentation", *L'Age de la science*, 3, Paris, Odile Jacob, p. 287–299.

–, 1991, *Les Mots, les Concepts et les Choses. La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui* (Analytiques, 3), Montreal–Paris, Bellarmin–Vrin.

–, 1992, „Intuition, abstraction et langage mental dans la theorie occamiste de la connaissance", *Revue de métaphysique et de morale*, 1992/1, p.61–81.

–, 1993, „Guillaume d'Ockham et la perplexité des platoniciens", *in* M. Dixsaut (ed.), *Contre Platon*, t. I..., p. 117–135.

–, 1995, „La philosophie du langage de Guillaume d'Occam", *în* S. Ebessen (ed.), *Sprachtheorien in Spätantike und Mittelalter* (Geschichte der Sprachtheorie), Tübingen, Gunter Narr Verlag, p. 184–206.

JEAN BURIDAN. ALBERT DE SAXA

ALBERT DE SAXA, *Perutilis Logica*, ed. Veneţia, 1522; reedit. Georg Olms Verlag, Hildesheim–New York, 1974.

–, *Quaestiones in artem veteran. In Porphyrium*, ed. A. Munoz Garcia, Maracaibo, Universidad del Zulia, 1988.

DE RIJK, L. M., 1992, "John Buridan on Universals", *Revue de métaphysique et de morale*, 1992/1, p. 35–59.

BIARD, J., 1989, „Les sophismes du savoir : Albert de Saxe entre Jean Buridan et Guillaume Heytesbury", *Vivarium*, 27/1, p. 36–50.

–, 1990, „Verbes cognitifs et appellation de la forme selon Albert de Saxe" *în* S. Knuuttila *et al.*, *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, II (Publications of Luther-Agricola Society, B 19), Helsinki, p. 427–435.

–, 1991 (ed.), *Itinéraires d'Albert de Saxe, Paris–Vienne au XIV[e] siècle* (Etudes de philosophie médiévale, LXIX), Paris, Vrin.

BOS, E., P., 1978, "Mental Verbs in Terminist Logic. John Buridan, Albert of Saxony, Marsilius of Inghen", *Vivarium*, 16, p. 55–69.

MARKOWSKI, J., 1982, „Johannes Buridan Polemik gegen die Universalienlehre des Walter Burleigh", *Medievalia Philosophica Polonorum*, 26, p. 7–17.

VAN DER LECQ, R., 1985, "John Buridan on Intentionality", *în* E. P. Bos (ed.), *Mediaeval Semantics and Metaphysics. Studies dedicated to L. M. De Rijk* (Artistarium Supplementa, 2), Nimegen, Ingenium Publishers, p. 281–290.

BERTHOLD DIN MOOSBURG

BERTHOLD VON MOOSBURG, *Super Elementationem Theologicam Procli, Prologus. Propositiones* 1–13, ed. L. Sturlese, M.–R. Pagnoni–Sturlese (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, VI/1), Hamburg, Felix Meiner, 1984.

–, *Super Elementationem Theologicam Procli, Propositiones* 14–34, ed. L. Sturlese, M.–R. Pagnoni–Sturlese, B. Mojsich (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, VI/2), Hamburg, Felix Meiner, 1986.

LIBERA, A. DE, 1989, „Philosophie et théologie chez Albert le Grand et dans l'Ecole dominicaine allemande", *în* A. Zimmermann (ed.), *Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit* (Miscellanea Mediaevalia, 20), Berlin–New York, De Gruyter, p. 49–67.

REALIŞTII DE LA OXFORD

JOHN WYCLIF, *Tractatus de universalibus*, ed. I. V. Mueller, Oxford, Clarendon Press, 1985 (trad. engl., John Wyclif, *On Universals*, de A. Kenny, cu o introducere de P.V.Spade, Oxford, Clarendon Press, 1985).

WILLIAM MILVERLEY, 1990, *Compendium de quinque universalibus*, ed. A. D. Conti, în Johannes Sharpe, *Quaestio...*, p. 159–164.

JOHN SPARPE, *Quaestio super universalia*, ed. A. D. Conti (Unione Accademica Nazionale, Corpus Philosophorum Medii Aevi, Testi e studi, IX), Florenţa, Olschki, 1990, p. 3–145.

CONTI, A. D., 1982, „Teoria degli universali et teoria della predicazione nel Trattato *De universalibus* di William Penbgull : discussione e difesa della posizione di Wyclif", Medioevo, 8, p. 137–203.

GILBERT, N. W., 1974, "Ockham, Wyclif and the *Via moderna*", în A. Zimmermann (ed.), *Antiqui und Moderni : Traditionbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia, 9), Berlin, p. 85–125.

HUDSON, A., WILKS, M. (ed.), 1987, *From Ockham to Wyclif*, Oxford, Blackwel.

SPADE, P. V., 1985, "Introduction", în *John Wyclif. On Universals (Tractatus de universalibus)*, trad. A. Kenny, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. VII–XLVII.

„CEARTA UNIVERSALIILOR", NOMINALISM ŞI REALISM

BOTTIN, F., 1978, „La polemica contro i *Moderni loyci* (G. di Ockam e N. di Autrecourt) nella *Decas loyca* di Leonino da Padova", *Medioevo*, 4, p. 101–143.

COURTENAY, W., 1991, "The Register of the University of Paris and the Statutes against the *Scientia Occamica*", *Vivarium*, 29, p. 13–49.

EHRLE, F., 1925, *Der Sentenzkommentar Peters von Candia des Pisaner Papstes Alexander V* (*Franziskanische Studien*, suppl. 9), Münster (conţine, la p. 322–326 textul *Memoriului* adresat de nominalişti lui Ludovic al XI-lea).

HÜBENER, W., 1983, „Die Nominalismus-Legende. Über das Mißverhältnis zwischen Dichtung und Warheit in der Deutung der Wirkungsgeschichte des Ockhamismus", în N. Bolz, W. Hübener (ed.), *Spiegel und Gleichnis*. Festschrift für J. Taubens, Würzburg, p. 87–111.

KALUZA, Z., 1994, „Les sciences et leur langages. Note sur le statut du 29 décembre 1340 et le prétendu statut perdu contre Ockham", în L. Bianchi (ed.), *Filosofia e teologia nel Trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi* (Fédération internationale des instituts d'études médiévales. Textes et études du Moyen Age, 1), Louvain–La Neuve, p. 197–258.

–, 1988a, „Le statut du 25 septembre 1339 et l'ordonnance du 2 septembre 1276", în O. Pluta (ed.), *Die philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In Memoriam K. Michalski* (1879–1947) (Bochumer Studien zur Philosophie, 10), Amsterdam–Philadelphia, Grüner, p. 343–351.

–, 1988b, *Les Querelles doctrinales à Paris. Nominalistes et réalistes au confins des XIVe et XVe siècles* (Quodlibet, 2), Bergamo, Lubrina.

–, 1995a, „La crise des annés 1474–1482 : L'interdiction du nominalisme par Louis XI", în M. J. F. M. Hoenen, J. H. J. Schneider, G. Wieland (ed.), *Philosophy and Learning*..., p. 293–327.

–, 1995b, „Les étapes d'une controverse. Les nominalistes et les réalistes parisiens de 1339 à 1482", în A. Le Boulluec (ed.), *La Controverse religieuse et ses formes*, Paris, Ed. du Cerf, p. 297–317.

MOODY, E. A., 1947, "Ockham, Buridan and Nicolas of Autrecourt : The Parisian Statutes of 1339 and 1340", *Franciscan Studies*, 7, p. 113–146 (reluat în *Studies in Medieval Philosophy, Science and Logic*, Berkeley–Los Angeles–Londra, University of California Press, 1975, p. 113–146).

PAQUÉ, R., 1985, *Le statut parisien des nominalistes. Recherches sur la formation du concept de réalité de la science moderne de la nature*, trad. E. Martineau (Epiméthée), Paris, PUF (conține traducerea statuturilor din 1339 și 1340).

THUSSEN, J. M. M. H., 199), "Once again the Ockhamist Statutes of 1339 and 1340: Some New Perspectives", *Vivarium*, 28, p. 136–167.

NEO-ALBERTISMUL

BRAAKHUIS, H. A. G., 1989, "School Philosophy and Philosophical Schools. The Semantic–Ontological Views in the Cologne Commentaries on Peter of Spain and the *Wegestreit*", în A. Zimmermann (ed.), *Die Kölner Universität im Mittelalter*..., p. 1–18.

KALUZA, Z., 1986, „Le *De universali* reali de Jean de Maisonneuve et les *epicuri litterales*", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33, p. 469–516.

–, 1995c, "Les débuts de l'albertisme tardif. Paris et Cologne", în A. de Libera, M. J. F. M. Hoenen (ed.), *Albert und der Albertismus. Deutsche philosophische Kultur des 14. und 15. Jahrhunderts*, Leyda–New York–Copenhaga–Köln, E. J. Brill, în curs de apariție.

WLODEK, Z., 1981, „Albert le Grand et les albertistes du XVe siècle. Le problème des universaux", în A. Zimmermann (ed.), *Albert der Große. Seine Zeit, sein Werk, seine Wirkung* (*Miscellanea Mediaevalia*, 15), Berlin, p. 193–207.

Index nominum

*Antici și medievali**

* Acest index cuprinde, pe lângă numele de autori, de personaje și de „secte", titluri de lucrări anonime sau de corpusuri. Cifrele tipărite cu caractere cursive trimit la note.

Moderni și contemporani

Glosar

act (lat. *actus, endelechia*) : Ceea ce este desăvârșit sau împlinit. Se opune potenței, potențialității. Un existent singular este o „ființă în act" iar materia nedeterminată, o „ființă în potență". Termenul medieval „actualitate" *(actualitas)* desemnează starea a ceea ce se află în act. Pentru filosofii aristotelici, „forma" *(forma)* este ceea ce conferă actualitatea ființelor compuse. Vezi *hylemorfic*.

categorii : Genuri supreme ale ființei, clase de predicate ce pot fi atribuite unui subiect. La Aristotel, cele zece categorii sunt : substanță, calitate, cantitate, relație, acțiune, pasiune, unde, când, situație, posesiune.

cogitativă : În peripatetismul arab și la medici, facultate psihică localizată în creier, care asigură „abstracția" intențiilor individuale. Se opune intelectului posibil în care intelectul agent efectuează abstracția intențiilor universale.

conjuncție : (lat. *coniunctio, continuatio, connexio, copulatio*) : În peripatetismul arab, stare de unire a sufletului uman cu Inteligențele separate, respectiv, prin extensie, cu Dumnezeu însuși, „Prima Cauză" a universului.

copulă : Verbul a fi ca legătură între subiectul și predicatul unei propoziții.

διάνοια : „Gândire discursivă", în opoziție cu intuiția intelectuală *(νοῦς)*.

enuntiabile : Traducere latină a termenului stoic *λεκτόν* („enunțabil). În secolul al XII-lea, modul de a fi al lui *λεκτόν* caracterizează uneori statutul ontologic al universaliilor (cf. *Ars Meliduna*). Anumite analogii cu el prezintă *dictum propositionis* sau semnificatul propozițional al lui Abélard („ceea ce spune propoziția") și *significabile complexe* al lui Grigore de Rimini.

ἐπίνοια : Termen stoic folosit în enunțul problemei lui Porfir : gândire reprezentativă, concept, concepție, *constructive thought* (S. Ebbesen). Tradus în latină prin *intellectus*, folosit în mod curent pentru a reda *νοῦς*-ul aristotelic (*De anima*, III, 4–5), cuvântul *ἐπίνοια* (și semnificația sa originară în enunțul grecesc al problemei universaliilor) nu poate fi recunoscut în versiunile latine ale *Isagogei*.

eponimie : În platonisme, expresie lingvistică a relației ontologice de participare. O Formă (=Idee) e numită eponimă în măsura în care tot ce participă la ea își primește de la ea atât ființa cât și numele.

φάντασμα (lat. *phantasma, imago*) : Imagine sensibilă.

ființa esenței (lat. *esse essentiae*) : Mod de a fi al esenței în separarea sa eidetică (Avicenna). După avicennieni, esența luată în sine nu e nici particulară, nici universală, nici prevăzută cu o ființă a lucrului extramental, nici prevăzută cu o ființă mentală a reprezentării (cf. principiul de indiferență al esenței, după Boetius de Dacia : „Esența este indiferentă la faptul de a fi în exterior precum și la faptul de a nu fi în exteriorul sufletului și, tot așa, ea este indiferentă la faptul de a fi universală ca și la faptul de a fi particulară").

ființa într-un subiect (*ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι*, lat. *esse in subiecto*) : La Aristotel (*Cat.*, 2), relație ontologică specificând statutul ontic al accidentelor („inerență").

ființă spusă despre un subiect (*καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι*, lat. *dici de subiecto*) : La Aristotel (*Cat.*, 2), relație predicativă ce permite să se definească statutul onto-logic al substanțelor și al accidentelor.

ființă obiectivă (lat. *esse obiectivum*) : Statut intențional al obiectului gândirii ca obiect al gândirii (=corelat noematic). Se opune „ființei subiective" *(esse subiectivum)* care este ființa reprezentării fundată într-un subiect (sufletul) cu titlu de „calitate reală" sau de „afecțiune" (cf. Occam, *Quodlibet* IV, *quaest.* 35) : „Intențiile secunde, nu mai puțin decât intențiile prime, sunt cu adevărat ființe reale, pentru că sunt cu adevărat calități ce există în mod subiectiv în intelect").

φωναί (lat. *voces*) : Sunete vocale.

hylemorfic : Termen care definește natura tuturor ființelor compuse dintr-o materie și dintr-o formă.

idee (lat. *idea*) : La Platon, formă (*εἶδος*) sau model inteligibil al realităților sensibile. În teologia latină, rațiune exemplară sau prototip al creatului în Dumnezeu.

impositio : Act de conferire a unei semnificații unui sunet vocal (=donație de sens, *impositio vocis ad significandum*). Activitate a logotetului (presupusul „prim autor" al limbajului). Sinonim : *institutio nominis*.

incorporale : Una din cele trei subdiviziuni ale lui „ceva" după stoici (celelalte două fiind corpurile și ficțiunile). Se disting, în general, patru feluri de incorporale : *λεκτόν*, vidul, locul și timpul (cf. Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, XX, 218). Alte subdiviziuni : timpul, suprafața, *λεκτόν*, vidul (după Cleomede) ; timpul, predicatul, *κατηγόρηνα*, propoziția, legătura și conjuncția (după Plutarh). Vezi *enuntiabile*.

intellectus : „Intelect" (facultate a sufletului), dar și intelecție, act al său, stare a gândirii.

intellectus adeptus („Intelect dobândit") : Termen prin care peripateticienii arabi (în speță al-Farabi) desemnează rezultatul unirii sufletului uman cu intelectul agent separat. Ființă finită, omul nu are „intelect prin esență", el nu poate decât să participe (vezi *participare*) la o gândire transcendentă, prin „conjuncție" sau „continuare" cu ea. Unindu-se cu intelectul agent, el dobândește ceea ce face din el un om : gândirea.

intellectus agens („Intelect agent") : Principiu activ al cunoașterii intelectuale, care abstrage inteligibilele conținute în potență în imagini. În tradiția filosofică greco-arabă, intelectul agent e asimilat unei substanțe separate, unei inteligențe a cosmosului (*intelligentia agens*) unică pentru toți oamenii. În tradiția latină (cu excepția averroismului), intelectul agent e considerat în general ca o parte a sufletului.

intellectus passibilis („Intelect pasibil") : După Averroes, capacitate de a gândi proprie omului (=cogitativă). Trebuie distinsă de intelectul posibil, substanță unică, separată de sufletul uman.

intelectus possibilis („Intelect posibil") : Instanță a receptivității în aparatul noetic. În tradiția latină, intelectul posibil e prezentat inițial ca „locul" formelor inteligibile conținute în potență în sufletul uman, forme pe care lumina intelectului agent le actualizează așa cum lumina soarelui actualizează culorile. În doctrina „monopsihistă" (Leibniz) a lui Averroes, intelectul posibil, unic, este, ca și intelectul agent, *separat de om în mod real.*

intellectus speculativus („Intelect teoretic", Aristotel) : Stare a gândirii ce corespunde sesizării intuitive a inteligibilelor pure sau a primelor principii ale cunoașterii ființei și substanței.

intentio secunda : Predicabilul conceput drept concept metalogic.

intenție (lat. *intentio*) : <a> Sens psihologic : în secolul al XII-lea, traducere din arabă *(ma'qūl, ma'nâ)*, gândire, concept, idee, semnificație. Traduce de asemenea cuvântul grecesc *λόγοϛ*, în sensul de formă (ca în expresia „intenția unui lucru", *intentio rei*) și de formulă (ca în expresia „intenția unui om este 'animal-rațional-muritor-biped'") ; <b> în optică : „idol" emis de un obiect ce afectează aparatul perceptiv ; <c> la Avicenna : reprezentare de origine non-sensibilă (de exemplu sesizarea unui pericol), formată în simțurile interne, asociată unei percepții sensibile (de exemplu viziunea unui lup).

νοήματα (lat. *intentiones, conceptus*) : Concepte.

noetică : Teorie a intelectului și a gândirii.

νοῦϛ (lat. *intellectus*) : <a> Intelect (facultate a sufletului, în sensul din *De anima*), dar și <b> „intuiție intelectuală", în opoziție cu „inducție abstractivă" (în sensul din *Analitica secundă*, II, 19).

omonime (lat. *aequivoca*) : La Aristotel (*Cat.*, 1), lucrurile care au comunitate de nume, dar nu și comunitate de *λόγοϛ* („enunț al esenței", definiție).

οὐσία : „Esenţă" dar şi „substanţă" în sensul <a> de substrat al schimbării („sub-stanţa" în sens fizic) şi <b> de subiect al unei atribuţii („substanţa" în sensul logic sau lingvistic de „suport", definiţie în *Cat.*, 5, 2a14 *sq.* : *Top.*, IV, 1, 121a7 : „Ceea ce este întotdeauna subiect şi niciodată predicat"). Sensul substrativ al lui *οὐσία* caracterizează înainte de toate *'οὐσία πρώτη*, „substanţa primă", singularul, subiect individual, numeric unul (*acest* om). Sensul <b> caracterizează, de asemenea, substanţa secundă, *i.e.* genul (animalul) sau specia (umanitatea). Luată ca predicabil, substanţa secundă desemnează, în schimb, o esenţă (atribuită) nu o substanţă/subiect (de atribuţie). În acest sens, <c> *οὐσόα* caracterizează fiinţa esenţială a unui lucru, „ceea ce este acesta" (cf. Quidditate, *essentia*, *existentia*).

ὄντα (lat. *entia*) : Existenţi (fiinduri).

paronimie (lat. *denominatio*) : La Aristotel (*Cat.*, 1), relaţie de derivare morfologică între termeni concreţi şi termeni abstracţi : „Se numesc *paronime* lucrurile care, diferenţiindu-se de un altul prin 'caz', îşi iau numele după numele acestuia ; astfel, de la gramatică vine gramatician, de la curaj, om curajos". După aristotelici, termenii abstracţi nu sunt predicabili despre singulare decât *παρωνύμως*, *denominative*.

participare : Faptul, pentru o realitate ontologic inferioară (de exp. un accident) de a face parte din fiinţa unei alte realităţi, ontologic superioară (de exp. o substanţă).

πράγματα (lat. *res*) : Lucruri, dar şi stări ale lucrurilor.

predicabil (*κατηγορούμενον*, Porfir) : Cele cinci „voci" – genurile, speciile, diferenţele, propriul, accidentul – luate drept clase de predicate. Identificat adesea cu universalul, predicabilul este uneori distins de acesta ca pandant lingvistic (=„termen") al lucrului „universal" *(res universalis)* participat de o pluralitate de subiecte (cf. Petrus Hispanus). Predicatul fiind ceea ce se predică despre un subiect, predicabilele sunt diversele feluri de predicate generale distinse după raporturile lor cu subiectul.

predicaţie esenţială (*ἐν τῷ τί ἐστι*, lat. *in quid*) : Predicaţie ce indică esenţa unui lucru („omul este un animal", „Socrate este un om"). Exemplu (Aristotel, *Top.*, 1, 5, 102a31–32) : „Este gen un atribut care aparţine, în esenţa lor (*ἐν τῷ τί ἐστι*), mai multor lucruri diferite după specie".

predicaţie univocă („atribuţie prin sinonimie") : Predicaţie după o comunitate de nume şi de *λόγος*. Quidditatea sau esenţa *om* este predicată în mod univoc (*συνωνύμως*, *univoce*) despre oamenii singulari (care au acelaşi nume şi aceeaşi definiţie).

pro statu isto („pentru starea în care suntem în prezent") : Desemnează starea de decădere a omului, ce a urmat păcatului lui Adam. E utilizată de Duns Scotus ca paradigmă teologică a finitudinii cunoaşterii umane.

quidditate (*τὸ τί ἦν εἶναι*, lat. *quidditas*) : Esență sau natură a unui lucru exprimată printr-o definiție. Abstractul *quidditas* corespunde unui calc semantic, *quod quid erat esse*, abandonat în Evul Mediu târziu. Quidditatea (ceea ce lucrul „este") se opune ființei și quodditășii, *anitas* (faptul că lucrul „este").

similitudo : Imagine, asemănare. *Intentio*, forma inteligibilă *(species intelligibilis)* și *phantasma* sunt în general prezentate ca *similitudines rerum*.

sinonime (lat. *univoca*) : La Aristotel (*Cat.*, 1), *lucrurile* care au comunitate de nume și de *λόγος*.

sophismata : În logica medievală, propoziții sau puzzle logice ilustrând o dificultate particulară în domeniul semanticii sau al sintaxei propoziționale. Obiect de discuții orale (*disputationes de sophismatibus), sophismata* sunt de asemenea analizate în lucrările teoretice *(Regulae solvendi sophismata. Distinctiones sophismatum. Abstractiones)*. Nu trebuie confundat *sophisma* cu franțuzescul „sofism", paralogism (lat. *fallacia*), raționament defectuos sau înșelător din punct de vedere formal sau material.

Sortes : Abreviere medievală pentru *Socrate*. E utilizată de logicienii medievali ca termen singular (nume propriu) pentru a desemna un individ (=x) ce există în momentul enunțării. Se opune lui *Caesar*, utilizat pentru a desemna un individ care nu mai există în momentul enunțării și lui *Antichristus*, folosit pentru a desemna un individ care încă nu există în momentul enunțării, dar a cărui existență viitoare este garantată epistemic (de către Revelație).

species : <a> Formă, formă specifică ; <b> specie (predicabilă) ; <c> formă inteligibilă (specie „intențională").

subiectiv (lat. *subiective*, „într-un subiect") : Mod de a fi al unei calități sau al unui accident. Aplicat la concepte și la reprezentări, desemnează „inerența mentală" a „intențiilor". Sub-iectivitatea astfel definită precedă sfera modernă a „subiectivității".

subsistentia : Traducere latină a lui *οὐσίωσις* (Boetius) desemnând proprietatea a „ceea ce nu are nevoie de accidente pentru a fi", în opoziție cu *substantia* (*ὑπόστασις*), ceea ce furnizează accidentelor subiectul de care au nevoie pentru a fi. La Porretani (secolul XII) : formă *(forma, quo est)* combinată cu un substrat *(substantia, quod est)*, pentru a constitui un subiect concret *(essentia)* prevăzut cu o ființă *(esse)*.

substanță (vezi *substantia*) : În sensul scolastic, subiect ontologic *(subiectum, suppositium)*.

substanțe separate : În noetica peripatetică, intelectul agent și inteligențele separate de materie (sin. „Formele lumii"). În teologie : îngerii (sau creaturile spirituale).

substantia : Traducere latină a lui *οὐσία*, introducând, prin asimilare cu *ὑπόστασις*, o conotaţie subiectivă sau substrativă absentă din originalul grec. Cf. Boetius (*Contra Eutychen*, III, ed. Rand-Stewart, p. 88, trad. J. F. Courtine) : „Este 'substanţă' *(substat)* ceea ce procură în sub-operă *(subministrat)* un subiect *(subiectum)* pentru tot restul, cu titlu de accidente, pentru ca acestea să poată exista *(ut esse valeant)*. Într-adevăr, el (acest subiect) le susţine *(sub illis enim stat)*, din moment ce este subiectat accidentelor *(subiectum est accidentibus)*".

a subzista (lat. *subsistere*) : Mod de a fi (*ὑφίστασθαι*) al ficţiunilor şi al incorporalelor după stoici, opus existenţei reale a corpurilor. În Evul Mediu, mod de a fi al universaliilor „anterioare pluralităţii" *(ante rem)* şi al esenţelor considerate „în ele însele" în separarea lor eidetică. Corespunde, în acest caz, distincţiei moderne între *bestehen* (a subzista) şi *existieren* (a exista).

suppositio : Referinţă extra- sau intrapropoziţională a unui termen (*vs significatio*, semnificaţie). Diferitele tipuri de „supleanţă" ale unui termen corespund diverselor moduri în care el „ţine locul" lucrurilor într-o frază sau o propoziţie : există supleanţă „materială" când un termen se desemnează pe sine (ca în fraza „*Cuvânt* este un cuvânt" sau „*Om* este un cuvânt monosilabic") ; supleanţă „simplă", când el îşi desemnează semnificatul (ca în „*Om* este o specie" sau „*Animal* este un gen") ; supleanţă personală, când el desemnează totul sau o parte din referenţii săi (ca în „Toţi *oamenii* sunt muritori", „om*ul* este muritor" sau „Socrate este un *om*"

suppositio confusa tantum : Un termen T se află în supleanţă pur confuză dacă ϕ(T) nu implică pe $\phi(t_1)$ sau pe $\phi(t_2)$ sau..., dar implică pe $\phi(t_1$ sau t_2 sau...), iar fiecare $\phi(t_i)$ implică pe ϕ(T), unde expresia ϕ(T) desemnează o propoziţie simplă ce conţine un termen T în supleanţă personală, şi t_1, t_2 ... t_i desemnează termenii singulari puşi pentru un *suppositum* al lui T.

suppositio confusa et distributiva mobilis : Un termen T se află în supleanţă confuză şi distributivă mobilă dacă ϕ(T) implică pe $\phi(t_1)$ şi $\phi(t_2)$ şi..., iar nici un $\phi(t_i)$ nu implică pe ϕ(T).

suppositio determinata : Un termen T este în supleanţă determinată dacă ϕ(T) implică pe $\phi(t_1)$ sau $\phi(t_2)$ sau..., iar fiecare $\phi(t_i)$ implică pe ϕ(T).

suppositio naturalis : Referinţă extrapropoziţională a unui termen pentru toţi indivizii ce formează extensiunea sa (Petrus Hispanus). În secolul al XIV-lea (Buridan) : referinţă omnitemporală a unui termen într-o propoziţie necesară sau adevărată din punct de vedere analitic („Orice om este un animal").

Transcendentale (lat. *termini transcendentes*) : Termeni generali care „transcend" toate categoriile (=care nu se limitează la nici o categorie) : fiinţă, unu, adevărat, bine. Transcendentalele sunt numite „convertibile" în măsura în care nu există între ele decât o distincţie de raţiune *(secundum intentionem)* şi nu o distincţie reală *(secundum rem)*.

universale : „Universal".

universale ante rem : universal anterior pluralității (*πρὸ τῶν πολλῶν*) sau universal teologic (=Idee platoniciană).

universale in re : Universal în pluralitate (*ἐν τοῖς πολλοῖς*) sau universal fizic (=forma imanentă singularelor, după Aristotel, „forma participată", după Platon).

universale post rem : Universal posterior pluralității (*ἐπὶ τοῖς πολλοῖς*) sau universal logic (=conceptul abstract, după Aristotel, *Analitica secundă*, II, 19 ; conceptul logic, după stoici).

vocalism : Doctrină (atribuită lui Roscelin de Compiègne) care reduce universaliile la niște simple sunete vocale *(flatus vocis)*.

- CEARTA UNIVERSALIILOR*)
(O discuție cu Alain de Libera în loc de POSTFAȚĂ a autorului la Ediția românească)

Poliphile : *Dintre disputele filosofice, cea mai celebră și cea mai importantă este în același timp și cea mai puțin cunoscută, numeroasele reluări pe care le-a suscitat stând mărturie pentru problemele pe care aceasta le pune încă. În cartea domniei voastre* Cearta universaliilor *refaceți extraordinara istorie și nenumăratele avataruri ale edificiului doctrinal care a bulversat filosofia medievală. Început de neoplatonicieni cu aproape zece secole înainte de cercetarea și transformarea sa de către filosofii arabi și latini, în 1474 el se organizează în „cearta universaliilor". Nu dispunem până acum de nici un studiu asupra tramei istorice și filosofice a „disputei". „De la Platon la sfârșitul Evului Mediu", potrivit subtitlului cărții (în discuție), analizați diferite stiluri de filosofare din perspectiva formării lor. După cum subliniați și dumneavoastră, formularea cadrului teoretic trebuie în primul rând să ne informeze asupra faptului că :* nu „Cearta universaliilor" este și problema universaliilor. *Cum trebuie înțeleasă această afirmație?*

Alain de Libera : Așa-numita „ceartă a universaliilor" trimite la două momente distincte din filosofia medievală latină, momente între care nu există nici un raport de dependență directă. Primul este marcat de Abélard, cu *Nominales* și *Reales,* în secolul al XII-lea, iar celălalt, din secolele al XIV-lea și, mai ales, al XV-lea, marcat de condamnarea sau mai bine-zis condamnările succesive ale nominalismului și occamismului la Universitatea din Paris culminând cu edictul de la Senlis, prin care Ludovic al XI-lea interzicea predarea acestora în școli. Etapele disputei sunt dispersate în timp, tardive și, într-un anume sens, secundare în

*) Interviu publicat în *Poliphile*, nr. 3/4, 1996. Paris.

raport cu problemele care au generat disputa. Ele nu reprezintă decât o urmare a reluării acestor probleme. Problema principală care se încearcă a fi enunțată de-a lungul polemicilor între nominaliști, realiști și conceptualiști este paradoxală. Într-un moment istoric precis ea este enunțată de un neoplatonician, elev al lui Plotin, și anume Porfir Fenicianul, cel pe care arabii l-au numit „Bătrînul" sau „Înțeleptul grec". Paradoxul vine din faptul că Porfir o consideră problemă fundamentală și o pune ca atare, dar fără să o discute. Este, spune el, o problemă prea dificilă, menită unei științe „mai înalte" decât cea pe care își propune să o dezvolte în scrierea ce a condensat și alimentat întreaga „ceartă" de-a lungul secolelor : *Isagoga*, o „introducere" la *Categoriile* lui Aristotel. Ia naștere astfel „problema lui Porfir", cu rădăcini, după spusele celui care a formulat-o, în filosofia primă sau teologie, iar nu în logică. Ne aflăm deci în fața unui paradox : se pune o problemă, o întrebare în cadrul unui corpus logic, într-un act de exegeză a *Categoriilor* lui Aristotel, dar este imediat amânată, trimisă spre altceva, ca și cum nu ar fi fost formulată decât pentru a se renunța la ea. Această problemă este, folosind termeni moderni care nu sunt tocmai cei ai lui Porfir, aceea a statutului ontologic al genurilor și al speciilor, adică al „substanțelor secunde" din *Categoriile* lui Aristotel. Printr-un capriciu al istoriei, problema pe care Porfir evita să o trateze în cadrul logicii a fost tratată, de-a lungul a sute de ani, exclusiv în acest cadru de către logicieni care, și iată cel de-al doilea paradox, cel puțin pentru lumea latină, au ignorat mult timp metafizica lui Aristotel, nu o cunoșteau pe cea a lui Plotin și nu aveau acces decât la o infimă parte a neoplatonismului autentic. Deci până în secolul al XII-lea, când se declanșează „cearta universaliilor", problemele ridicate de Porfir erau abordate într-un cadru pe care el însuși îl considera insuficient și într-o totală ignoranță în privința tezelor metafizice și teologice care, în opinia sa, ar fi fost singurele capabile să asigure o tratare eficientă. Au fost așadar tratate în cadrul logicii probleme izvorâte din metafizică, în condițiile în care tezele susceptibile de a da răspuns acestor probleme erau foarte puțin cunoscute. În fața uimitoarei distanțe dintre intenția celui ce a lansat problema și strategiile de abordare a acesteia, perspectiva mea constă pe de o parte în urmărirea decalajului, niciodată pierdut din vedere și, pe de altă parte, în demonstrarea faptului

că „cearta universaliilor" nu e decât o etichetă impusă în istoriografie începând cu secolul al XIX-lea, un ecran pe care se derulează, dar în spatele căruia se și ascunde un eveniment mai important, acela în care Porfir voia, dar în același timp ezita să se angajeze: confruntarea dintre aristotelism și platonism. În spatele amintitei probleme a lui Porfir, în jocul complex al răspunsurilor mereu în contratimp sau, ca să spunem așa, laterale față de întrebări, în realitate totul se rotește în jurul confruntării dintre Aristotel și Platon, în jurul criticii aristotelice a platonismului. Totul se înnoadă aici, și încă pe un dublu plan : lumea ființei, a existenței, a substanței obiectelor generale pe de o parte și, pe de altă parte, accesibilitatea epistemică a acestor obiecte. Se impun două întrebări : 1. Ce sunt obiectele generale? și 2. Cum se ajunge la cunoașterea lor?

Pol. : *Din secolul al V-lea,* Isagoga, *tradusă de Boetius și destinată să fie o simplă introducere în lectura lui Aristotel, primește statutul de text matricial și devine locul unei duble intersecții : a corpusului platonic cu cel aristotelic și a celor două exegeze, arabă și latină.* Enunț fondator, *reluat și trasformat fără încetare, ea face apel la o istorie dublă : a corpusurilor și a autorităților. Ați putea să ne dezvăluiți itinerariile acestora?*

A. de L. : La începutul „introducerii" în lectura *Categoriilor, Isagoga,* Porfir pune o întrebare. Pentru a o înțelege și pentru a încerca să răspundă în locul său, căci Porfir însuși o lasă fără răspuns, diferiți autori care citesc *Isagoga,* între Porfir și momentul când „cearta universaliilor" izbucnește în Occident, în secolul al XII-lea, și constituie o tradiție interpretativă, sunt nevoiți să caute în altă parte atât o manieră de a înțelege întrebarea, cât și o manieră de a răspunde. Aici intervine, în toată amploarea sa, fenomenul de *translatio studiorum,* adică reapropierea lentă, dificilă, contrastantă, uimitor de lacunară uneori, a corpusului filosofic antic în sânul căruia numai *Isagoga* își află rostul. Vorbesc despre o „reapropriere", căci este evident că ceva s-a pierdut după secolul al V-lea, perioada ultimei și supremei afirmări a neoplatonismului, când toate textele filosofice ale antichității sunt încă accesibile, citite și comentate. Ceva s-a pierdut între acest moment și cel în care încep să fie recitite frânturi din Aristotel, fragmente din Platon și câteva părți din corpusul neoplatonic. În mișcarea de producere a problematicii universaliilor prin texte și

exegeze, timpul, locurile şi spaţiile culturale sunt diferite, răspândite şi dispuse pe o traiectorie identică aceleia a filosofiei antice. Pierdută, ea este apoi regăsită sau recuperată masiv, dar ambiguu în Bagdadul secolului al IX-lea al erei creştine. Începe călătoria : din momentul în care este elaborat corpusul filosofic al arabilor până în secolul al XII-lea când acesta, după o serie de filtrări, de pierderi şi de reorganizări succesive, ajunge la medievalii latini prin traduceri din texte esenţiale ale filosofiei greceşti, elaborată de arabii din Orient – este vorba de traducerea unor frânturi reproduse şi reorganizate în Islamul occidental, în Al-Andalus. Istoria problematicii universaliilor şi etapele succesive ale structurii sale, care vor conduce la „cearta universaliilor“ propriu-zisă, marchează de fapt o istorie a filosofiei, a transmiterii textelor, a deformării, a accidentelor la care acestea sunt supuse în lunga lor tranziţie dintre secolele al IX-lea şi al XII-lea dinspre Islamul Orientului, dinspre filosofia greacă, aşa cum o elaboraseră arabii, către filosofia greo-arabă aşa cum şi-au însuşit-o latinii din momentul în care a fost tradusă o parte din corpusul greco-arab. Este istoria amintirii şi a uitării : un Aristotel pierdut şi apoi regăsit, un Platon pierdut şi niciodată regăsit cu adevărat.

Formularea ar putea surprinde. Trebuie totuşi să ştim că atunci când izbucneşte prima „ceartă a universaliilor“, gânditori ca Abelard nu aveau la dispoziţie decât *Isagoga*, *Categoriile*, *De interpretatione* şi, poate, *Respingerile sofistice*. În orice caz nu toată logica lui Aristotel şi, evident, nici întreaga lui filosofie. Trebuie să mai ştim că nu cunoşteau din Platon decât dialogul *Timaios*. Deci ei îşi elaborează studiile pe marginea acestui corpus redus la o structură esenţială de texte. Ce se întâmplă între timp? Aş spune că în disputa dintre peripapetism şi neoplatonism, care a avut loc în secolul al V-lea, cu Simplicius, ultimul şi îndepărtatul discipol al lui Porfir, întregul corpus al neoplatonismului târziu nu numai că s-a redus progresiv, dar a devenit o umbră a ceea ce fusese iniţial. Există texte ce nu subzistă decât ca umbre ale unor părţi din organismul mutilat al scrierilor aristotelice. Puţin din Aristotel, aproape nimic din Platon, câteva texte arabe pentru a încadra totul, texte arabe care, de altfel, sunt cunoscute înaintea textelor din Aristotel, iată situaţia cu care ne confruntăm în secolul al XII-lea. O situaţie destul de ciudată, în care un autor ascunde întotdeauna un altul sau este mai mult sau mai puţin invadat de un altul, o situaţie în care Aristotel, adversarul lui Platon, se

găsește în poziția paradoxală ca prin propria difuziune să organizeze răspândirea platonismului. În timpul îndelungatei etape de reapropriere – mai întâi o parte din logică, apoi o alta din metafizică, apoi totalitatea operei parafrazate de Avicenna, comentată de Averroes – este deturnat însuși planul inițial al lui Aristotel. Nu se realizează obiectivul pe care și-l propusese : „cearta universaliilor" este, de fapt, rezultatul transmiterii paradoxale a unui aristotelism care nu a existat niciodată în stare pură, care a fost îndelung filtrat de exegezele neoplatonicilor, un aristotelism recuperat în etape succesive, dar într-o completă ignorare a ceea ce a fost la început opera Stagiritului. Este, de asemenea, rezultatul transmiterii unui autor, Porfir, din ale cărui scrieri nu era cunoscut decât un opuscul în vreme ce opera sa majoră, *Sentințele*, rămâneau în umbră, autor care a furnizat un fel de grilă, un formular, un chestionar aplicat unor opere cu geometrie variabilă, cea a lui Aristotel, a lui Platon, mai mult sau mai puțin contopite, mai mult sau mai puțin distincte. Consecința : pentru Aristotel se vor ridica probleme platonice, i se vor atribui texte care nu-i aparțin, precum *Liber de causis*, adaptarea arabă a *Elementelor de teologie* a lui Proclus, iar în același timp Platon va fi ascuns sub masca pe care Aristotel i-a atribuit-o primul. Astfel totul se desfășoară într-un amestec uimitor de iluzie, aproximație și ignoranță, într-un fascinant efort de exegeză dublat de absența radicală a filologiei : textele sunt comparate, interpretate unele prin celelalte, dar nu se știe, până aproape de secolul al XVI-lea, ce a spus exact Aristotel, ce a spus exact Platon și ce îi depărțea cu adevărat.

Pol : *După Alexandria, Bagdad, Cordoba, Toledo, Neapole și Paris, reapproprierea complexă a corpusului filosofic grec, instabil și fragmentat, este indisociabilă de istoria și de problema filosofică a universaliilor. Sunt aceștia, într-un anume fel, versanții teoretic și metodologic ai arheologiei sau ai istoriei problematicilor filosofice?*

A. de L : Atunci când abordezi un obiect atât de complex, dilatat, prelungit în timp, atât de contradictoriu și, dacă putem spune, atât de inconsistent precum ceea ce se ascunde sub așa-numita istoriografie a „certei universaliilor", atunci când încerci să afli care sunt adevăratele probleme din spatele ei, îți dai seama că pentru a începe trebuie să uiți mai întâi toate categorizările istorice. Vorbim despre „aristotelism", despre „platonism", despre

„neoplatonism" : este evident faptul că aceste entități nu existau pentru medievali. Ei cunoşteau „peripatetismul", iar peripatetismul lor consta într-o variantă platonizată a gândirii lui Aristotel. Platonizată de primii săi interpreţi şi comentatori, toți neoplatonicieni, mai mult sau mai puţin; platonizată de marii exegeţi arabi sau scriitori de limbă arabă, precum al-Farabi ori Avicenna. Ne mişcăm pe un teren al umbrelor şi al numelor prefabricate, domeniul unui echivoc filosofic generalizat. Prin urmare, primul lucru care i se cere istoricului este să desfacă, să deconstruiască acele categorii istoriografice pentru a reconstrui apoi cartografia filosofică a Evului Mediu, etapă cu etapă, epocă după epocă. Să facă, după cum spunea Lévi-Strauss, ştiinţa observatului, iar nu a observatorului. Nu ne imaginăm că de-a lungul a zece secole ar putea fi decelate aceleaşi configuraţii sau aceleaşi repartiţii. Ceea ce înseamnă că problemele pot fi descrise şi izolate prin raportare la autorităţi, adică la unităţi textuale precise, uneori scurte extrase pe care astăzi le-am numi citate. În Evul Mediu autoritatea este în primul rând o lemă. De aceea vorbesc despre „istorie autoritară" şi despre „analiza reţelelor". Mă interesează în primul rând felul în care se manifestă problemele în raport cu reţelele simple uneori, alteori complexe, de enunţuri fondatoare adesea îmrumutate din opere extrem de diverse, fără o prea mare grijă filologică. Cea mai mare bucurie a istoricului este să vadă la un loc, într-o uimitoare armonie, un pasaj din *De interpretatione*, un altul din *Categorii*, un scurt extras din Porfir, un altul din Averroes, şi să constate că toate acestea alcătuiesc, de fiecare dată, o configurație particulară...

***Pol** : Din punctul de vedere al metodei, analizați texte și transcrieri prea puțin pure, dar a căror impuritate nu este de condamnat. Datorată comentatorilor, diferitelor stadii de traducere și de exegeză, ea aparține corpusului...*

A. de L. : Fața cea mai uşor vizibilă și însăşi realitatea substanţială a ceea ce eu numesc *translatio studiorum,* adică transferul locurilor de studiu, transferul capitalelor ştiinţei de la Bagdad la Toledo, de la Toledo la Paris, dar şi transferul problemelor şi conceptelor, primul său semn vizibil, deci, este faptul că textele nu există ca referinţe textuale transcendente. Iată ce-mi spune metoda mea. Nu există o stare ideală a textului

cu care ar trebui comparate sau la care ar trebui raportate stările succesive ale corpusului accesibil. Filosofia medievală se elaborează, se construiește, se face, se gândește, se definește pe sine plecând de la traducerea textelor de bază dintr-o limbă într-alta, iar ceea ce e privit ca deficiență de traducere este adesea, în realitate, începutul exegezei, momentul prim de articulare și de fondare a unei atitudini, a unui stil sau a unei orientări filosofice. Trebuie bine înțeles faptul că traducerile din Aristotel, pe care se fundamentează lucrarea unui autor latin din secolul al XIII-lea, au origini diverse și nu pot coexista în nici un caz, cu excepția reflecției, posibilă pentru noi, dar exclusă pentru medievali, asupra originii ca transmitere continuată. Există așa-numitele texte arabo-latine. Este vorba despre traduceri din Aristotel după versiuni arabe, acestea din urmă fiind la rândul lor făcute după traduceri siriene ale textului grecesc. Există așadar variante ale textului aristotelic impregnate de semitism sau de arabism, ceea ce determină o anume rezistență a textului în fața exegezei, rezistență datorată particularităților limbilor sedimentate ori virtuale. În ultimă instanță, orice text este polifonic. Există și texte greco-latine, traduse direct din greacă. Dar cum pot fi armonizate toate acestea ? Pe de o parte, este extrem de dificil. Pe de altă parte, ce se ascunde chiar în spatele celor mai inocenți dintre termeni? Cei folosiți de Porfir, de exemplu, în alcătuirea studiului său : „Genurile și speciile subzistă sau se găsesc numai în gândire?" Potrivit rețelei conceptuale în care este integrată într-un anumit moment al istoriei, întrebarea dobândește un alt înțeles. „Subzistența" poate trimite la o teorie stoică, precum cea din *Ars Meliduna*, o teorie a cărei savoare originară va fi regăsită, ca o ironie a istoriei, abia în pragul secolului al XX-lea când, via Brentano, se organizează constelația din care va lua naștere fenomenologia. Este un mod de a fi diferit de existență, mod pe care Meinong îl numește *Bestehen* separându-l de *Existieren*, modul de a fi al particulariilor neexistente, dar și al obiectelor pure, indiferente față de existență. Întrebarea lui Porfir devine, deci : universaliile sunt indiferente față de existență sau există în gândire ? În schimb, dacă plasați cuvântul latin *subsistere* într-o rețea mai târzie, nestoiciană, veți găsi autori ca Gauthier Burley sau adversarul său, William Occam, care nu văd în el decât o formulă exotică pentru existență, iar întrebarea devine : universaliile există sau sunt simple ficțiuni mentale ? Avem de-a

face cu două lumi, cu două feluri absolut diferite de a înțelege întrebarea, lumi a căror influență se resimte până în modernitate, în disputa Russell –Meinong, de exemplu. Dar și aici accepțiunile „diferite“ ale uneia și aceleiași întrebări ne arată că, de fapt, nu poate fi vorba de o singură întrebare, ci de diverse stadii ale acesteia raportate la stadiile corpusului, la stadiile traducerii, ale transmiterii cadrului filosofic în care se desfășoară gândirea lui Porfir. Asistăm la o dispersie maximală, care se supune unui scenariu uimitor : într-o lume s-a pus o întrebare, dar lumea aceea s-a pierdut și de atunci întrebarea nu încetează a fi pusă în afara ei, în universurile unor discursuri depinzând unele de altele, care se transpun unele în altele, se pierd unele în altele. Cel ce încearcă să urmeze firul Ariadnei prin acest labirint nu poate fi actor pe scena istoriei. E mai degrabă istoricul care, post-factum, dorește să reconstituie iluziile, falsele recunoașteri, deplasările și, în același timp, actele de elucidare.

***Pol.** :* Rețelele conceptuale, suporturile autoritare, discontinuitățile, *formele istoricității (greacă-arabă-latină) operei în diferitele regimuri conceptuale care pun în discuție problema universaliilor produc modele și teorii care sunt tot atâtea tentative și inovații conceptuale destinate a conferi universaliilor statut ontologic. Cu toate acestea, după Boetius, nu se conservă oare o gândire a ființei (latentă și invariabilă) axată pe unu sau pe o ontologie sub semnul lui unu, mai degrabă decât al multiplului și chestiunea onto-theo-logică asupra căreia vom reveni ?*

A. de L. : Reluând o distincție a lui Heidegger, voi spune că nu chestiunea „fundamentală“ enunțată de Porfir este și chestiunea „directoare“ a problematicii universaliilor. Studiul lui Porfir este modulat în diferite feluri : Am dat deja exemplul cu subzistența sau nesubzistența universaliilor, care poate fi înțeleasă fie plecând de la un anume fel de a fi, independent de existență sau non-existență, fie plecând de la existența, în felul lucrurilor concrete, reale, tangibile : două moduri de a pune întrebarea lui Porfir, fără nici o legătură între ele. În schimb, problema fundamentală, ce se ascunde în spatele diferitelor modulații este alta. Eliminând problemele subsidiare, reluările, capcanele, disimulările, reducând totul la o singură problemă, cred că problema fundamentală este cea a raportului dintre unu și multiplu. Drept dovadă amintesc faptul că prima elaborare teoretică amplă a unei doctrine a

universaliilor conform proiectului lui Porfir, astfel spus, prima doctrină din afara logicii, într-un cadru metafizic, a fost alcătuită de neoplatonicii târzii, începând cu Ammonius. O găsim apoi la David Armeanul, la Elias și la pseudo-Elias, la Simplicius, o vom regăsi în Occidentul latin la o serie de intermediari, în special la Avicenna, un autor al corpusului filosofic „arab", și Eustratius din Niceea, un bizantin. Aceasta este doctrina metafizică a celor „trei stări ale universalului", pe care scolasticii le numesc *ante rem*, *in re* și *post rem* (înainte de lucru, în lucru, după lucru). În Occident nu a fost cunoscută decât începând cu secolul al XIII-lea. În ce constă ea ? Este, într-un fel, un mod de a înfrunta problema fundamentală a raportului dintre unu și multiplu și, plecând de aici, disputa Aristotel-Platon.

Una din reprezentările standard ale diferendului Aristotel-Platon constă în a spune că pentru Aristotel genurile și speciile, altfel spus substanțele secunde, numite de noi obiecte generale, Omul, Animalul, sunt concepte, *noemata*, și nu lucruri, *pragmata*, sau cuvinte, *phónai*. Sunt concepte abstracte de origine empirică, înțelegând prin aceasta reprezentări generale, degajate din pluralitatea sau multiplicitatea senzațiilor printr-o mișcare specifică, „inducția abstractivă". Aristotelismul astfel înțeles este empirism în stare pură. Punctul de plecare al oricărui concept general este plasat în multiplicitatea senzațiilor. Procesul de formare a unui concept general este doar o unificare progresivă a multiplicităților sensibile. Între senzație, dispersată și multiplă, și concept ca unitate în care multiplul se fixează, se oprește în forma lui unu – ca o armată în dezordine care se reorganizează brusc, spune Aristotel în *Analiticile secunde* – există o serie de prelucrări intermediare prin percepție, imaginație și memorie. Deci aristotelismul, în versiunea lui standard, este o filosofie a conceptului care reduce obiectele generale la concepte empirice abstracte, la pure reprezentări mentale. La polul opus se află platonismul, asupra căruia este inutil să insistăm : o filosofie menită să accentueze cel de-al doilea pol al dualității empiric-aprioric, Ideea. Ideile nu sunt concepte empirice abstracte degajate de om din senzații, prin inducție. Dimpotrivă, ele reprezintă Paradigme, Modele, Exemplare eterne asupra cărora Demiurgul și-a concentrat acțiunea generatoare spre a introduce unul în multiplu, spre a unifica multiplicitățile reale, spre a pune formă, deci ordine, consistență în ceea ce este. Ne aflăm în fața a două poziții incompa-

tibile, una în care omul este factorul generalului, cealaltă în care zeul, sau mai exact spus, Demiurgul este utilizatorul universalului. Cum pot fi conciliate aceste extreme ?

Problema universaliilor este să unească cele două capete ale lanțului aurit ce duce de la lumea empirică la lumea Ideilor. În acest scop neoplatonicii construiesc teoria celor trei stări ale universalului care constă în a postula, apelând la metafora inelului ce păstrează pecetea unui erou, Ahile, de exemplu, că universalul prezintă trei stări, identice cu cele trei stări pe care le cunoaște portretul eroului aflat pe montura inelului, după cum este considerat în montură, în ceara pe care se imprimă sau în spiritul aceluia care recunoaște pecetea. Există deci, pe de o parte, sus, la începuturi, un universal numit teologic, Ideea, Modelul etern, Paradigma ; pe de altă parte, în materie, există forma lucrurilor concrete și, în al treilea rând, conceptul degajat de om din formele imprimate în materie. Cu aceste trei stări ale universalului, universalul „anterior multiplului", universalul „în multiplu" și universalul „posterior multiplului", ne găsim în situația de a putea reconstitui întreaga dramaturgie filosofică, de a concilia lumea Ideilor cu lumea formelor în materie, lumea ideală cu empiricul, dar și lumea Ideilor cu lumea conceptelor abstracte. Pornind de la acest dispozitiv simplu care ne pune în posesia a trei categorii de universalii, universalul teologic, universalul fizic (forma în materie), universalul psihologic (forma în spirit), putem răspunde la toate întrebările ? De fapt, nu, căci rămâne o problemă : cum funcționează acest model ? Mai exact : cum se articulează ansamblul celor trei stări ale universului ? Modelul peceții este într-adevăr frumos, dar nu explică nimic. Aceasta este, de altfel, obiecția pe care o ridică Albert cel Mare în *Intelect și inteligibil*. Cine poartă inelul ? Cine imprimă pecetea în ceară ? Toate sunt metafore și cu metafore nu se poate filosofa. O dată schițat acest cadru, chestiunea fundamentală a problematicii universaliilor rămâne neatinsă : cum pot fi conciliate filosofia lui Aristotel și filosofia lui Platon ? Altfel spus : cum pot fi conciliate subzistența – sau existența – unor Idei pure, pe de o parte, și formarea conceptelor generale abstracte, pe de altă parte, astfel încât să fie depășit punctul care le unește dar le și desparte ? Care este raportul dintre cele două entități ? Poate omul să cunoască Ideile ? De ce trebuie el să elaboreze concepte abstracte, în loc să acceadă direct la Idei ? De ce e necesară trecerea prin forma imprimată în materie ? Care

este semnificația acestei treceri? Care sunt semnificația, locul și însemnătatea absenței de comunicare între omul care gândește și formele pure care veghează regularitățile din lume?

Modulațiilor chestiunii fundamentale li se aduc diverse răspunsuri. Voi aminti două dintre acestea. În tradiția arabă există autori, printre care se evidențiază al-Farabi și Avicenna, care arată că omul trebuie să înainteze în cunoașterea sensibilului, să înmagazineze senzații, să producă concepte empirice pentru a deveni capabil să contemple Ideile: el trebuie să pornească din lumea lui Aristotel spre a pătrunde în lumea lui Platon. Această cale ocolită este necesară, căci nu există contemplație directă. Alții, dintre latini, susțin că o asemenea contemplație este inutilă de vreme ce Ideile nu sunt, după cum spune Aristotel decât „refrenuri zadarnice“, simple *flatus vocis*, zvonuri, după cum le numește Roscelin din Compiègne. Vedem cum empirismul, idealismul și încă multe poziții filosofice se formulează în această configurație. Modelul neoplatonic, destinat rezolvării problemei lui Porfir, nu a făcut decât să o configureze. El a delimitat spațiul care ar trebui să se afle, pe rând, sub hegemonia Ideilor, sub cea a formelor imanente sau sub cea a conceptelor. Jocul celor trei, în realitate, esența *arhi*-disputei universaliilor, a ceea ce eu numesc *translatio*, tradiția problemei lui Porfir de la începuturile sale îndepărtate până la desăvârșirea sa în marea confruntare dintre nominalism și realism din secolul al XIV-lea.

Pol.: *În absența „operei“ lui Platon din corpusul filosofic medieval, cum trebuie înțeles rolul dialogului* Menon *despre care afirmați că este* singura reflectare istorică a problematicii *universaliilor?*

A. de L.: Revenind la *Menon*, am vrut să atrag atenția asupra fenomenului „părților din umbră“. Am spus mai înainte că medievalii latini nu cunoșteau practic decât un fragment din *Timaios* (17a–53c), și mai ales pasajul în care Platon descrie crearea lumii de către Demiurg. Nu cunoșteau, în schimb, *Menon*. Acest dialog fusese tradus de Henricus Aristippus în Sicilia, pe la 1156, dar el nu a circulat, deci nu a fost citit. Or, tocmai în *Menon* se găsește ceea ce eu am numit „amăgirea realismului“, adică strategia de argumentare – ceva mai puțin decât un paralogism, dar mai mult decât o eroare – care stă la baza oricărui realism. În acest text necunoscut medievalilor se află expus în stare pură gestul

teoretic pe care îl vor săvârşi toţi realiştii. În ce constă el ? Într-o trecere violentă impusă de Socrate interlocutorului său Menon : trecerea de la o formulare privitoare la asemănarea între indivizii de acelaşi tip (dar tocmai aici e problema : cum ajungem să-i putem considera de acelaşi tip ?), la o formulare inadmisibilă, dar care fundamentează realismul în stare pură. Să-i urmărim pe Socrate şi pe Menon în discuţia lor despre albine. Fie o multiplicitate de albine – şi nu există ceva mai reprezentativ pentru multiplu decât un stup, multiplicitatea zumzăind. Socrate îi spune lui Menon : diferă între ele albinele ca albine ? Nu, răspunde Menon, albinele nu diferă ca albine. Socrate continuă : dacă eşti de acord cu asta, vei fi de acord şi cu faptul că există ceva care face ca albinele să nu difere. Menon : da ! Socrate : acest lucru este forma, *eidos*, care face ca toate albine posedând o aceeaşi formă să fie non-diferite *peri ousias*, ca esenţă. Menon acceptă. Greşeşte. Capcana îl va închide pentru sute de ani. Rezultatul este remarcabil : plecând de aici se va spune că, într-adevăr, o aceeaşi formă face ca indivizii care o împărtăşesc să fie ceea ce sunt, să aparţină unuia şi aceluiaşi tip *peri ousias*, ca esenţă, adică să fie identici în esenţa lor. Se va spune că există o formă a cărei prezenţă într-un individ face ca acesta să aparţină unui anumit tip. S-a admis dintru început că albinele nu diferă ca albine ; apare acum ideea că există o formă a albinei, împărtăşită de o pluralitate de albine, care face din fiecare albină o albină. Rămâne să numim relaţia existentă între formă şi multiplul căruia i se aplică. Se cunoaşte cuvântul, fără îndoială cel mai celebru cuvânt din filosofia medievală : participare. Medievalii, care nu au citit acest text, au reprodus gestul argumentativ din Menon până la sfârşitul secolului al XV-lea cu scopul de a realiza aceeaşi trecere : de la observarea asemănării între anumiţi indivizi, care nu presupune decât că există o multiplicitate de lucruri asemănătoare, la teza potrivit căreia lucrurile, dacă nu diferă ca esenţă, participă în mod necesar la o anumită formă universală prezentă în ele ca unul din constituenţii lor. De unde această repetare ?

E ceea ce eu numesc „partea din umbră". Atunci când se urmăreşte istoria unei probleme precum aceea a universaliilor, trebuie făcută distincţia între ceea ce protagoniştii dezbaterii puteau citi, reconstitui, elabora ei înşişi şi unele structuri rezistente, profunde, latente, invizibile „cu ochiul liber", însă recurente. Este cazul „argumentului lui *Menon*", pe care nimeni nu l-a citit, dar

pe care toți l-au descoperit. De ce ? Pentru că ansamblul informațiilor de care dispuneau în privința platonismului, noțiunile de participare și formă vehiculate de *alte* texte impuneau regăsirea gestului inaugural cu care Socrate îl încurcă pe Menon, obligându-l să treacă de la recunoașterea faptului că există o anume ordine în multiplicități la stabilirea unui principiu transcendent, Formă, Idee care produce, unifică și stăpânește multiplicitatea în fiecare dintre elementele seriei.

Nu e nevoie să citești pasajul precis în care Socrate îl dezorientează pe Menon, căci amăgirea rezidă în mod tacit în toate textele accesibile, indiferent de caracterul aluziv sau de nivelul lor de dezvoltare. Gestul este mereu reluat pentru că o impune totalitatea corpusului, care alcătuiește epistema unei epoci, atunci când este citită și înlănțuită dându-se un sens enunțurilor aparent periferice, răzlețe sau discordante. Dacă vrei să dai un sens platonismului „reconstituit", ești obligat să îl reîntemeiezi fără să-l cunoști, împlinind gestul care l-a produs. Ceea ce mă fascinează e că, fără să citească *Menon*, realiștii *refac* pe cont propriu argumentul din *Menon* în tot ce studiază referitor la *alte* texte sau la *alte* teze – inclusiv ale lui Aristotel și Avicenna. Această situație reprezintă o ilustrare a tezei mele principale : reflectabil este jocul dintre disponibilul și indisponibilul, vizibilul și invizibilul, spusele și nespusele unei epoci ; actul filosofic corespunzător acestui reflectabil constă de cele mai multe ori – și acesta este un caz clar – în a produce același gest plecând de la universuri de discurs care nu sunt totuși superpozabile. De aceea se poate susține, judecând într-un anume fel, că realiștii spun mereu același lucru, pe când judecând altfel, rezultatul este contrar celui dintâi. Ceea ce îi unește este gestul reiterat, reluat al lui Socrate care întemeiază platonismul constrângându-l pe Menon.

Pol. *: Abélard, pe care îl supranumiți „semioticianul" și îl considerați „tehnicianul în același timp simplu", Abélard, asemeni multor altora, nu l-a citit pe Platon, dar reia „argumentul lui Menon". Recursul la argumentat, dar mai ales reformularea teoriei non-diferenței și stabilirea raportului între cuvânt și lucru, aceasta este contribuția sa ?*

A. de L. : Mai întâi câteva precizări asupra termenului „semioticianul", care nu avea nici o nuanță peiorativă. Exprimându-mă astfel vreau numai să subliniez, așa cum a făcut-o și Jean Jolivet,

faptul că Abélard a fost primul mare gânditor medieval care a adus filosofia *în limbaj*. Abélard atinge perfecțiunea modelului carolingian al teologiei alimentată de artele limbajului. El aduce astfel un aport important la teoria semnului, semnificației și referinței și, prin aceasta, la înflorirea logicii și a teologiei ca știință – de altfel a scris o *Dialectică* și trei *Ideologii*, nemulțumindu-se să comenteze doar pe Aristotel și Biblia. Dar e tot atât de adevărat că Abélard este și „nominalist", poate primul dacă, așa cum susțin unii, el este cel care a început și a organizat activitatea teoretică a acelora care din secolul al XII-lea vor fi cunoscuți drept *Nominales*. În orice caz, el se află la originea unei importante schimbări, anume trecerea de la interpretarea universaliilor ca „voci" (*voces*), prevalentă după Ammonius, la interpretarea lor ca „nume" (*nomina*) sau „cuvinte" (*sermones*), fapt ce reprezintă o adevărată ruptură epistemică între două doctrine, „vocalismul" lui Roscelin și „nominalism", care nu trebuie confundate.

Ajungem acum la argumentul lui Menon. Teza lui Abélard asupra universaliilor este revoluționară. Ea constă în a susține că ceea ce se află la baza predicatelor noastre generale nu e un lucru (realism), dar cu toate acestea universaliile nu sunt simple „sunete" (vocalism). Pentru a numi baza ontică a predicatelor generale, Abélard folosește un termen neașteptat, cuvântul *status*, pe care îl regăsim azi în știință când se vorbește despre „statutul ontologic" al unei entități. Acest statut este asemănător cu ceea ce am numi fapt sau „stare de lucruri" (*Sachverhalt* la Husserl). Doctrina statutului sau a stării este onto-*logică*, legată de reflecția asupra semnificației și modului de folosire ale cuvintelor sau, mai exact, legată de „impunerea" acestora. Abélard explică, de exemplu, că „starea" de om, în care se întâlnesc oamenii ca singularități, nu este un lucru universal, „om", ci numai faptul de a fi om (*esse hominem*), care nu e un lucru, ci „cauza comună a impunerii aceluiași nume 'om' tuturor oamenilor diferiți ca singularități". Teoria lui Abélard se întemeiază pe metoda analizei filosofice orientată către ceea ce stă în realitate la baza unității de denumire a unei pluralități de lucruri singulare. Natura cuvântului trebuie înțeleasă pornind de la *nativitas*, de la condițiile și obiectivele comunicaționale care au determinat nașterea cuvântului. Cuvântul nu este sunet, ci sunet impus pentru a semnifica. Deci o corectă teorie a universaliilor nu poate coincide cu voca-

lismul: „originea sunetelor, la fel ca originea lucrurilor, este o creație a naturii", „numai cuvintele sunt universale pentru că țin de originea lor, de instituții umane ca predicate pentru mai multe subiecte" – sunt făcute, concepute și voite în acest scop. Acum ce corespunde unui termen general în realitate ? O esență materială unică ? Un lucru universal ? Abélard respinge toate aceste teorii în benificiul *status*-ului.

Aici intervine din umbră Menon. În *Logica Ingredientibus*, Abélard critică o doctrină realistă numită de el „doctrina indiferenței", Aceasta susține că „oamenii singulari, distincți în ei înșiși, sunt și aceeași ființă în om (*in homine*), adică nu diferă în natura umanității" și că acești oameni „numiți, în funcția de distincția dintre ei, singulari" sunt „numiți universali după non-diferența participării lor la aceeași asemănare". În spatele formulării subtile recunoaștem cu ușurință tezele lui Socrate din *Menon*. Am putea da și alte exemple, printre care se remarcă anonimul *Ars Meliduna*, pentru a ilustra continua revenire a argumentului din *Menon*. Dar care este teza lui Abélard ? Abélard știe și susține că „cuvântul *om* desemnează oamenii particulari", tocmai pe motiv că a fost instituit în acest scop. Dar, jonglând cu sensurile latinescului *ratio* (rațiune"), precizează : „pentru o rațiune *care le este comună*". Care poate fi rațiunea „comună" a unei pluralități de indivizi ce-l determină pe orice locutor să desemneze fiecare individ cu același cuvânt ? Ingeniozitatea răspunsului lui Abélard constă în a stabili că rațiunea pentru care orice om poate fi desemnat prin cuvântul „om" este aceeași pentru toți oamenii, fără a fi ceva în fiecare om, și nici ceva din afară împărtășit de toți : forma sau proprietatea *reală* comună pe care Socrate îl determină pe Menon să o admită. Unica rațiune pentru care cuvântul *om* desemnează toți oamenii și, în același timp, pe fiecare în parte este că orice om este om. Cuvântul 'om' desemnează oamenii particulari dintr-o rațiune care le este comună, anume aceea că *sunt oameni* ! Rațiunea umanității fiecărui om este rațiunea comună pe care se întemeiază unitatea desemnării lor : prin această formulare, Abélard reia linia argumentativă din *Menon*, fără să treacă, asemeni lui Socrate, de la nivelul non-diferenței individuale, unde se manifestă identitatea specifică, la acela al unității esenței comune menită să o garanteze. Ceea ce face ca eu să pot desemna orice om prin cuvântul 'om', mă determină și să pot spune despre fiecare om că *este un om*. Acest ceva este tocmai faptul că *toți oamenii sunt oameni*.

Pol. *: Ființa este numită în multiple feluri și înainte de toate într-un mod paradoxal : ființa non-ființei. Ambele sunt obiecte de gândire și de opinie, de exemplu :* Muntele de aur este în California, Moș Crăciun. *Tipologia modernă a acestor obiecte fictive, ontologice și, după Meinong, non-existente, este totuși mai puțin întinsă decât tărâmul obiectelor. Aș vrea să vă propun, printre aceste obiecte, „El Dorado". Ținut de legendă, virtual, se presupunea că ar putea exista oriunde în apropierea unui lac sau fluviu, era poate ascuns sub ape, care n-a fost niciodată găsit (sau să fi fost un munte de aur pe fundul unui lac ?). Conchistadorii încercau, fără îndoială, să verifice dacă enunțul „El Dorado este încă departe" era adevărat sau fals, am putea spune, dacă El Dorado există ori subzistă ? La modul general, dincolo de teoria obiectelor a lui Meinong (căreia el îi subordonează metafizica), contemporană cu nașterea fenomenologiei lui Husserl, după dezvoltarea informaticii teoretice inclusiv sub forma sa tehnico-științifică (imaginea virtuală, de pildă) se observă o înnoire în cercetarea asupra intenționalității medievalilor, în special cu Duns Scottus, principalul său teoretician ?*

A. de L. *:* Problemele legate de imagine și reflecțiile asupra acesteia s-au concentrat, în lumea medievală, în jurul celor două dispute iconoclaste ce au tulburat Bizanțul în secolele al VII-lea și al IX-lea. Cu excepția atacului frontal operat *simultan* prin *Libri Carolini* împotriva venerării imaginilor și a sacralizării puterii politice bizantine pentru a instaura noul *leadership* intelectual al imperiului franc carolingian, imaginea în sens de „icoană" nu a jucat un rol central în Occidentul latin. Occidentalii, încă de la început, au preferat limbajul înțelegând prin acesta limba latină, împotriva „imaginii materiale". De aceea au fost singurii care au dezvoltat artele limbajului, în special logica, mai întâi în serviciul teologiei, iar apoi pentru ele însele.

Intervenția lui Carol cel Mare și a teologilor săi, Alcuin, dar mai ales Theodulfus de Orléans, în disputa iconoclasmului reprezintă un episod decisiv în istoria Occidentului. „Capitularul lui Carol cel Mare asupra imaginilor", cunoscut sub titlul de *Libri Carolini*, este în aceeași măsură o demitologizare agresivă a iconostaselor și o înlăturare teoretică a respectului datorat tronului imperial al Orientului. Prin această intervenție, Europa de Nord, teritoriu aproape în întregime lipsit de „imagini" la aceea vreme, a afirmat, prin exaltarea virtuților limbajului, logicii și retoricii în detrimentul „înșelăciunilor" picturii, ideea unei treceri a puterii

în mâinile francilor la un triplu nivel politic, religios și cultural – *translatio studiorum*, în paralel cu *translatio imperii*, tema centrală a „propagandei carolingiene", recuperată apoi de regii Franței. Într-un anume sens, proiectul „semiotic" al lui Abélard ar fi de neînțeles fără această „examinare" logicistă a teologiei și culturii dorită de carolingieni în timpul celei dintâi din lunga serie de „renașteri" pe care le-a cunoscut Occidentul latin. „Renașterea din secolul al XII-lea" reprezintă continuarea cu alte mijloace a „renașterii carolingiene", prin aculturație filosofică, în contact cu noile surse greco-arabe, rezultat al recuceririi Spaniei musulmane. În acest context apare tema „intenționalității". La început *intentio* este o traducere a arabului *ma'na*, a cărui extraordinară polisemie – semnificând în același timp concept, conținut de semnificație, reprezentare și entitate reprezentată – a permis plasarea sub același termen a noesei, actul de intelecție și a noemei, conținutul aprehendat, *actus intelligendi* și *r tio intelligendi*, pe de o parte, *res intellecta* pe de altă parte sau, altfel spus, pe de o parte „actul și modul de concepere" iar, pe de altă parte, „lucrul astfel conceput".

Noțiunea de „ființă intențională" a unui obiect a fost construită pe aceeași structură oferită de psihologia filosofică a arabilor (Avicenna, Averroes) și de optică (Alhazen) – cuvântul *intentio* desemnează, de fapt, și specia intermediară ce asigură transferul obiectului în mediu fizic transmițător, care separă lucrul de ochi. Asta înseamnă că teoria medievală a intenționalității are în centru obiecte care au ca singură realitate pe aceea cu care sunt prezente în minte, în gândire, obiecte „cogitabile", pe care gândirea și le oferă sieși, Himera, de pildă. La Avicenna, sensul cel mai tehnic al lui *intentio* este cel de reprezentare ce nu are la origine simțuri exterioare, care nu este *simțită* înainte de a fi *percepută*. În măsura în care se poate vorbi despre anumite obiecte fără ca acestea să fie reprezentate, sau se poate spune ceva despre ele fără a fi percepute, mai exact, fără a avea nimic altceva în minte decât conținutul mental corespunzător definițiilor lor, intenționalitatea ajunge, prin sine însăși, la problema logică a referinței. Reflecția logico-lingvistică reprezintă laboratorul prim al psihologiei. Ea este aceea care va popula ontologia și semantica filosofică cu entități numite azi *intenționale*. Duns Scottus a jucat un rol important în acest proces. Dar, departe de a fi fost teoreticianul lui principal – „magisteriul" său ține de faptul că a fost, în această privință, primul interlocutor, primul informator medieval al modernilor. La el și la Toma d'Aquino a întâlnit Brentano *intentio*. Aceasta ne spune ceva despre neoscolastica ce constituia un orizont

de netrecut sau, fiind vorba de Evul Mediu, o ecranare, la sfârşitul secolului al XIX-lea, dar nu ne spune nimic despre perioada medievală.

Cât despre „El Dorado", nu este un obiect tipic medieval, ci, dacă încercăm să-l plasăm în tipologia obiectelor pe care Meinong le numeşte „obiecte apatride", fără patrie (*heimatlose Gegenstände*) sau, cum spun englezii, *homeless*, e sigur că îl găsim şi aici, poate pentru prima dată în ordine cronologică...

***Pol.** : Gândindu-ne la* Anticrist *sau la* Himeră, *ce pot ele să însemne ? Abia astăzi cercetările medievalilor asupra obiectelor ideale sunt redescoperite într-o perspectivă nouă, diferită şi apropiată...*

***A. de L.** :* Tipologia obiectelor non-standard, care populează ontologia medievală, este cel mai bun răspuns la întrebarea dumneavoastră. Medievalii, demni moştenitori ai filosofilor greci sau ai filosofilor din antichitatea târzie, obişnuiau să gândească asupra unui anumit număr de fiinţe fictive. În majoritatea cazurilor era vorba despre animale : vedeta incontestabilă a acestui bestiar, a acestei criptozoologii medievale, este *Hircocervus*, în greacă *tragelaphos*, la Aristotel, o entitate ale cărei părţi pot să existe separat – ţapul sau cerbul –, dar care nu poate exista ca atare în realitate, ci numai în gândire, în gândirea pură, *epinoia* ori mai degrabă *psilê epinoia*, cum spun comentatorii greci ai lui Aristotel. Nu putem întâlni în realitate acest tip de animal, dar putem vorbi despre el, putem construi pe seama lui un număr de fraze sau de enunţuri. Întrebarea pe care şi-o pun medievalii, şi pe care modernii o vor relua este : se pot face enunţuri adevărate sau false în legătură cu entităţi care nu există ? Această problemă este disputată cu ardoare în secolul al XIII-lea, aşa cum va fi şi la începutul secolului nostru între Russell şi Meinong. Unii medievali susţin că o propoziţie al cărei subiect nu are obiect de referinţă nu poate fi nici adevărată, nici falsă, este pur şi simplu o non-propoziţie. Despre ea nu se poate spune nici măcar că nu vorbeşte de nimic ; ceea ce se poate spune este că nu vorbeşte : nu spune nimic, este un non-enunţ. Alţii susţin că avem de-a face cu o propoziţie falsă în mod necesar, căci orice propoziţie având drept subiect un termen care nu are obiect de referinţă este în mod necesar falsă – teză susţinută de Roger Bacon, condamnată oficial la Oxford în 1277. Alţii – şi acum ajungem într-un anumit

fel la ce spunea Meinong susţin că astfel de propoziţii pot fi adevărate sau false pentru că obiectul de referinţă al subiectului lor, neexistând efectiv în realitate, subzistă cel puţin în gândire : posedă o *esse in anima* sau *esse intentionale*.

Ajunşi în acest punct, există două posibilităţi de a rezolva sau de a aborda problema. Mai întâi, se poate spune că este vorba de o reprezentare şi că, în această calitate, ea are o anumită realitate, este o concepere adevărată chiar dacă cel din care se naşte conceperea nu este un lucru adevărat. Hircocervus, în calitatea sa de reprezentare a unei fiinţe care nu există, rămâne conceptul „a ceva ce nu există". Prin urmare, eu pot spune despre el ceva care va fi adevărat sau fals. Pentru susţinătorii acestei doctrine, dacă spun de pildă că Hircocervus este un pătrat, produc un enunţ fals – în timp ce pentru ceilalţi acesta ar fi un non-enunţ, un enunţ lipsit de sens, iar pentru susţinătorii unei semantici strict extensionale, acesta ar fi un enunţ fals, nu pentru că predicatul nu poate fi alăturat subiectului ci deoarece subiectul are o referinţă vidă. Iată prima modalitate de a lămuri problema.

O a doua modalitate constă în a spune că toate obiectele se prezintă nouă dotate cu o fiinţă intenţională sau o fiinţă obiectivă şi, în această calitate, li se poate atribui o valoare de adevăr. Acestea fiind spuse, dacă Hircocervus este o vedetă nu este şi unicul star criptozoologic. Este important aici că fiecare din animalele bestiarului logician are o funcţie precisă. Hircocervus este, în fond, unirea unor părţi ce nu pot coexista în mod normal în realitate. Pasărea Phoenix, despre care s-a vorbit mult în antichitatea târzie – o găsim menţionată în comentariul lui Simplicius la *Categorii*, o vom regăsi apoi la Avicenna şi prin acesta, în întreaga literatură medievală – are proprietăţi bine stabilite. Nu este un întreg contradictoriu, ca şi cercul pătrat sau Hircocervus, ci un întreg ale cărui părţi nu pot exista simultan. În fiecare clipă există o nouă pasăre Phoenix, mereu aceeaşi şi niciodată întreagă, de vreme ce e întreagă în fiecare clipă, dar niciodată întreagă în clipa aceasta. Acest tip de animal pune, aşadar, o problemă de cuantificare. Medievalii preferau propoziţii ca *Omnis Phoenix est*, „orice Phoenix există", propoziţie pe care o putem considera adevărată dintr-un anumit punct de vedere (deoarece nu poate exista o alta în aceeaşi clipă) şi falsă din alt punct de vedere (din cauză că există o infinitate de păsări Phoenix înainte şi după această clipă). Prin urmare, se ajunge la un paradox : se poate

spune că propoziția este adevărată deoarece la un moment „t" pasărea Phoenix există și că o alta nu există – și, în același timp, se poate spune că propoziția este falsă deoarece nu există nici o pasăre Phoenix – cea care era în momentul „t–1" nu mai există, iar cea care va exista în momentul „t+1", nu există încă. Se poate înțelege că, într-un anumit fel, pasărea Phoenix este imaginea timpului. Iată de ce în *sophismata* din lumea medievală, *Omnis Phoenix est* este adesea tratată în paralel cu *Omne tempus est*, „orice timp există". Iată un alt exemplu de animal fabulos, căruia logica îi atribuie o funcție. Astfel de construcții ar putea părea inutile. Ele au fost considerate absurde de oamenii Renașterii.

Este meritul contemporanilor noștri de a fi *redescoperit* necesitatea de a se interoga asupra statutului acestor entități din momentul în care s-au dezvoltat logica intențională, semantica luminilor posibile și logica timpului. Dintr-un anume punct de vedere, judecând din perspectiva modernității, Evul Mediu trece înaintea epocii clasice – și de aici teza cea mai șocantă din cartea mea *Cearta universaliilor* : filosofia modernă și-a alcătuit programele în parte, renunțând la unele teze ale „epocii clasice", căci filosofia clasică reprezintă adevăratul Ev Mediu, ea fiind cea care desparte perioada medievală de modernitate, așa încât nu putem spune că Evul Mediu *anunță*, ci că epoca clasică *întrerupe*. Animalele non-standard precum Hircocervus și Phoenix au menținut progresul reflecției logice în Evul Mediu în contexte epistemologice devenite ele însele non-standard din punct de vedere social. Acesta este cazul lui Anticrist, prin care medievalii desemnau o entitate inexistentă în momentul enunțării, dar a cărei existență viitoare era garantată prin Revelație. Numai Caesar, utilizat pentru a desemna o entitate inexistentă în momentul enunțării, dar a cărei existență trecută era garantată de Istorie, a supraviețuit naufragiului logicii medievale. L-a salvat Leibniz, și de atunci, în gândirea divină, unul dintre ei trece Rubiconul, părăsind rândurile infinite ale omonimilor săi care, în infinitatea lumilor posibile, nu îl trec.

Rupturile cele mai evidente operate între Evul Mediu și perioada care urmează sunt situate pe terenul intenționalității, al referinței și al obiectelor apatride. Semnul lor poate fi celebra întrebare pusă de François Rabelais, care îl parafrazează pe Voltaire cu scopul de a ridiculiza logica medievală : „Himera rostogolindu-se în vid este o intenție secundă", adică un concept al conceptului ? Această frază a devenit antisloganul logicii

medievale în mintea umaniștilor și a iluminiștilor. Se pare că astăzi bestiarul metafizic nu mai stârnește râsul – nu mai mult decât „actualul rege al Franței este chel" a lui Russell sau „muntele de aur" al lui Meinong. Evul Mediu ne propune spre reflecție o mare varietate de obiecte: obiecte reale, obiecte pure, obiecte inexistente, obiecte imposibile a căror existență însăși este contradictorie. Aceste metastaze ale obiectelor sunt fatale conceptului naiv de obiectivitate prea mult vehiculat de filosofi.

Proliferarea medievală a tipurilor ontologice de obiecte este indiciul unei proceduri intelectuale specifice Evului Mediu târziu: punerea în criză. În aceste circumstanțe, ea pune logica în criză obligând-o să integreze pluralizarea într-un cadru care nu se pretează la așa ceva, aristotelismul. De unde extraordinara abundență a teoriilor și proliferarea noilor semantici: semantica referinței temporale, teoria denotării, logica predicatelor vagi. Inventivitatea metafizică e o provocare la adresa logicii pentru ca ea să se definească, să se organizeze și să se reformuleze altfel decât în tradiția aristotelică, chiar dacă originea problemelor se găsește tot în filosofia antichității târzii.

***Pol.**: Am văzut că diferendul Aristotel/Platon este unul dintre aspectele latente ale disputei; înainte de a continua, ar fi bine să precizăm ce înțelegem azi prin nominalism și realism?*

A. de L.: În dezbaterea filosofică contemporană noțiunile de nominalism și realism au primit adesea o semnificație foarte diferită de cea pe care o aveau în Evul Mediu. În zilele noastre, „realismul" se găsește angajat într-o serie de relații binare (realism și idealism, realism și instrumentalism, realism și fenomenalism, realism și operaționalism, realism și verificaționalism etc.) și reunește o varietate de poziții filosofice eterogene, de la „atomismul logic" a lui Bertrand Russell, care afirmă existența specifică a relațiilor independent de termeni, până la realism ca afirmare a realității lumii exterioare („teza realității lumii" în sensul dat de K. Popper). În Evul Mediu delimitarea dintre nominalism și realism se face prin raportare la problema universaliilor, adică aceea a existenței sau subzistenței obiectelor generale, a genurilor și speciilor. S-ar spune că, o dată cu aceste afirmații problema prototipului e clarificată.

Dar, se poate spune la fel dacă înlocuim termenul „universalii" cu cel de „totalități"? Cu siguranță că nu. Să încercăm acum să

evidențiem punctele de vedere. În Evul Mediu este realist cel care profesează o doctrină după care obiectele generale au realitate extramentală, iar acesta poate fi realitatea Ideilor lui Platon, în realismul extrem, dar există un realism aristotelic care constă în a susține că în fiecare particular existent se găsește o formă care îl face ființă și face ca el să fie ceea ce este. Universalul care există în lucruri nu este forma la care participă lucrurile, potrivit concepției lui Platon, ci ceea ce Aristotel numește forma substanțială a lucrului. Nominalismul dimpotrivă, este o doctrină ce afirmă că generalul, universalul, obiectele generale nu există decât în gândire cu titlul de concepte sau, mai exact – în nominalismul dur propriu-zis, nominalismul „occamist" – cu titlul de concept înțeles și ca termen al unui limbaj mental și ca act referențial sau semn natural al obiectului său. Pe același teren se confruntă și nominalismul și realismul zilelor noastre, însă noțiunea de nominalism a evoluat mult între timp. Un nominalist poate fi azi, într-un anume fel, „realist" ; este vorba nu de realismul universaliilor, ci de realismul gnoseologic direct, realismul cunoașterii care afirmă posibilitatea de a cunoaște direct lumea și realitatea. Din acest punct de vedere un nominalist va susține că spiritul uman cunoaște realitatea și cunoaște direct ceea ce constituie realitatea, adică particularele existente ; acest realism ce poate fi profesat de un nominalist se opune idealismului. Intrăm astfel într-o altă lume, lumea lui Kant și cea de după el. În dezbaterea filosofică de azi coexistă deci două mari accepțiuni ale realismului, realism care se opune nominalismului în sensul medieval al termenului și realismul care se opune idealismului în sensul modern al termenului. Situația actuală face loc multor ambiguități și echivocuri. Dar, în același timp, este o dovadă a uimitoarei vitalități a diferendului Aristotel/Platon, Aristotel fiind realist în sensul modern al termenului, iar Platon idealist.

Pol. : *Unul dintre aspectele lui* translatio studiorum *este transferul izvoarelor științei de la Boetius la Abélard, la al Farabi, la Maimonide, la Dante, la Eckhart, la Occam, ca să nu-i amintim decât pe câțiva din lungul șir de martori pe care îi evocați. O altă manieră de interpretare a lui* translatio *este să vorbim despre „aculturația" dintr-o epocă în care cărțile erau rare și adversarii credinței nu lipseau. Aceste probleme au fost tratate pe larg în două dintre lucrările dumneavoastră. Scriați în* Penser au Moyen Age *că apariția „modelului contemplației filosofice*

[care] era un pericol pentru viața creștină". Să fie acesta prețul pentru supraviețuirea gândirii (acest deșert al pasiunilor)?

A. de L.: Contemplația creștină, așa cu a fost concepută de Părinții greci, este ea însăși un bun exemplu de *translatio*. E. von Ivanka a subliniat deja cu mult timp în urmă că *théôria* platonică, elaborată de Platon, dar mai ales de Plotin, a făcut obiectul unei „receptări critice" de către Părinții Bisericii. În lumea bizantină, „Schimbarea la față" a stat la baza unei întregi teologii a contemplării iconice. În lumea latină contemplația este mai degrabă de tip aphairetic, ca la neoplatonicieni. Urmează să explicăm cuvântul și diferența. Pentru iconoduli, adică pentru ortodoxie, omul poate fi deificat printr-o „tehnică", printr-o activitate *poietică*: icoana, imagine făcută de mâna omului, care este precum o „configurare" a Imaginii naturale, a Fiului, „imaginea Tatălui". Funcția icoanei este să sanctifice lumea sensibilă și nu o „ascensiune printr-o serie de abstractizări succesive" către izvorul suprem și sfânt – mă refer aici la frumoasa carte a lui Marie-José Mondzain, *Image, icône, économie*. Nu este cazul occidentalilor. Teologia occidentală a grației, baza teologiei contemplației, este în principiu „iconoclastă". Ea presupune o relație cu imaginea naturală, care face din înlocuirea sau depășirea oricărei alte imagini însăși condiția activării sau mai degrabă a reactivării sale în om. Teologia occidentală este legată de o practică esențialmente non-poietică, dar care, în mod paradoxal, provine din fondul teologiei negative și mistice a Orientului creștin: teologia lui Dionisie Areopagitul. Este practica negației abstractive (*aphairesis*), *abstractio* în latin, ajungând la ceea ce misticii renani din secolul al XIV-lea numesc *renunțare* (*Gelassenheit*) sau *detașare* (*Abgeschiedenheit*). Pentru latini, discipoli ai lui Dionisie, imaginea naturală, Fiul, altfel spus Verbul, este ascuns în străfundul sufletului uman, *abditus mentis*, după celebra expresie a lui Augustin. Acolo trebuie să fie căutată (imaginea naturală n.tr.). Or, ea nu poate fi contemplată decât după ce e descoperită, dezvelită de sub ceea ce o acoperă: imaginile mentale, reprezentările sensibile, „idolii" realității extramentale.

În *Penser au Moyen Age* am încercat să arăt că, în secolul al XIII-lea, sub influența surselor arabe ce par să fi conservat sâmburele *theoriei* filosofice comentată de Sfinții Părinți, filosofii profesioniști, maeștrii în arte, comentatori ai *Eticii Nicomahice* a lui Aristotel, au revigorat, într-un fel de exaltare a *meseriei* filosofice,

idealul contemplativ al filosofilor antici. Ideea de deificare prin intelect, exprimată în termenii psihologiei filosofice a arabilor ca „unire", *coniunctio*, a intelectului agent separat, devine astfel, chiar în sânul unei corporații, o rivală redutabilă pentru contemplația creștină, fie ea monastică sau teologică. Idealul înțeleptului contemplativ arabo-*musulman* și-a adjudecat deci Facultatea de arte (de la Paris – n. tr.) transformând-o într-o adevărată Facultate de filosofie, în detrimentul facultății de teologie. Ideea de „viață fericită", conexă acestui tip de activitate teoretică, într-un cuvânt, științei, înțeleasă ca înțelepciune, a oferit o alternativă neașteptată speculațiilor teologice asupra contemplației rezervate celor aleși în Ierusalimul ceresc. Contradicția dintre „viața fericită", aici, pe pământ și „viziunea preafericită", dincolo, călăuzește toată experiența lui Dante, de la *Vita Nova* la *Convivio*. O regăsim la Meister Eckhart, cu factorul agravant al deprofesionalizării, dacă pot spune astfel, pentru că această viață fericită este revendicată de acum de laicii din afara Universității. Unul dintre efectele cele mai surprinzătoare ale lui *translatio studiorum* este, așadar, grație meditației lui al Farabi și Avicenna, renașterea *theoriei* filosofice în chiar inima instituțiilor creștinătății și, de aici, în societatea laică. Deci, nu trebuie să ne mire faptul că Biserica a încercat să facă ordine în toate acestea interzicând tezele arabe despre contemplație prin condamnările pariziene ale filosofiei în 1277 și chiar intentând un proces inchizitorial împotriva lui Meister Eckhart. Creștinismul, care își însușise filosofia păgână, a încercat să împiedice nașterea unei filosofii necreștine, dar practicată de creștini atunci când mișcarea de *translatio studiorum* a readus sub numele de *falsafa* idealul înțeleptului antic din Orient în Occident.

Pol. *: După neoplatonicieni (Plotin, Porfir, Damascius), după Boetius și un secol după Abélard, Occam dă semnalul unei alte cotituri decisive în istoria filosofică a intelectului : semnul mental este însuși actul de intelecție [...]. Occam enumeră diversele feluri în care acest semn (din suflet) este caracterizat de tradiție [...], și le adaugă, în trecere, faptul că «Boetius, într-un comentariu, îl numește 'intelecție'* (intellectum)*». Or, teoria semnului (semiotica) și gândirea concepută ca limbaj (limbajul mental universal), logica și economia sa (a briciului) sunt necesare în tratarea occamistă a problemei universaliilor. Ați putea să reveniți asupra acestei probleme atât de mult dezbătută de atunci și până în zilele noastre ?*

A. de L. : Poziția nominalistă standard care reduce universaliile în act la simple concepte mentale funcționând ca semne ale unei pluralități de obiecte este inclusă în noțiunea neoplatoniciană de „genuri derivate“ (universalul posterior pluralității), care nu există decât în gândire. Deci există un soclu epistemologic al ontologiei medievale care o leagă implicit de antichitatea târzie. Conceptualismul nominalist nu se naște din neant, ci reactivează prin felul în care îl percepe pe Aristotel, ca și prin viziunea asupra lumii, un loc deja stabilit încă din filosofia antică, într-o structură triadică pe care a ignorat-o ca atare pentru mult timp, reactivând și distincția elaborată de Ammonius între cele trei stări ale universalului. El ocupă conceptul, subordonându-și-l pe acela al cuvintelor și lucrurilor. Nominalismul lui Occam este de cu totul altă ținută. Se produce o adevărată ruptură pe care modernitatea continuă să o lărgească. Mai întâi este faimosul „brici“ cu care el rade barba lui Platon. Planul este simplu : reducerea ontologiei la strictul necesar. Occam este aristotelician, dar însuși aristotelismul său este *redus*. Din cele patru feluri de fiinduri distinse de Aristotel, substanțele prime, substanțele secunde, accidentele universale și accidentele particulare, nu reține decât substanțele prime și un tip de accidente particulare, calitățile. Toate calitățile sunt calități individuale, numeric distinse unele de altele la fel ca „purtătorii“ lor. Deci, pentru Occam, toate fiindurile sunt singularele. Efectul imediat al acestei ontologii numită „particularistă“ sau „parcimonioasă“ este eliminarea entităților ce puseseră până atunci cele mai multe probleme filosofilor : „substanțele secunde“, adică genurile și speciile, și calitățile comune, spre exemplu albul ca proprietate reală *împărtășită* de o pluralitate de indivizi. Substanțele prime fiind constituite din forme și materii care sunt părțile lor interne sau esențiale, fiecare substanță individuală are o formă individuală (*forma particularis*) și o materie individuală. Deci, nu există nici formă și nici materie comună pentru două lucruri singulare.

Acest peisaj, aproape deșertic, reprezintă fața vizibilă a revoluției occamiste. Dar, am greși dacă l-am reduce pe Occam la ontologie. Inovația cea mai importantă se situează la limita dintre semantică și psihologie. Și aici briciul lui Occam a scurtat câteva bărbi : entitățile intenționale, ființa obiectivă a conceptelor, speciile inteligibile – și lista ar putea continua. Fiind eu însumi econom, mă voi mărgini la sublinierea unui singur aspect. Una dintre cele mai frumoase noutăți occamiste este punerea pe același

plan a amintitului „concept“ și a două noțiuni necoordonate până atunci, noțiunea semiotică de semn natural, aceea mai mult sau mai puțin studiată de stoicism, de limbaj mental, și circumscrierea ansamblului în cadrul unei semantici a semnificației și a referinței. În tradiția aristotelică domina triunghiul semiotic. Occam respinge prezentarea clasică a acestuia, potrivit căreia cuvintele rostite *semnifică* cuvintele rostite, care *semnifică* ele însele conceptele care sunt singurele capabile să *semnifice* lucrurile. Pentru aceasta el inventează o noțiune : subordonarea, ce-i permite să exprime relația implicată în producerea semnelor. Pivotul relației semantice este conceptul definit ca semn mental natural al unei pluralități de lucruri singulare. Semnul scris este convențional, ca la Aristotel, însă subordonat semnului vocal, iar semnul vocal, tot convențional, se subordonează conceptului. Noutatea ideii de subordonare constă în faptul că toate semnele convenționale sunt investite cu o semnificație identică acelora față de care sunt subordonate : așadar, dacă semnul mental, conceptul, semnifică lucrurile, sunetul vocal, subordonat conceptului, semnifică aceleași lucruri, iar semnul scris, subordonat sunetului vocal și prin acesta, conceptului, semnifică exact aceleași lucruri. Chiar dacă semnificațiile lor sunt subordonate unele față de altele, cele trei tipuri de semne, scrise, orale și mentale au aceeași semnificație, ele semnifică lucrurile singulare. Este o ruptură cu aristoletismul, pentru care cuvintele scrise sau rostite nu semnifică lucruri ci concepte. Occam nu se oprește aici. Toate semnele menționate sunt, de asemenea, cuvinte aparținând unor limbaje. Chiar semnul conceptual este cuvânt, termen al limbajului numit mental, limbaj proporțional, și nu se reduce la ceea ce predecesorii lui Occam numeau Verb mental. În acești termeni, conceptul însuși este definit ca act de referință la singulare. Reducția ontologiei este, așadar, dublată de o extraordinară reducție a psihologiei ce atinge miezul distincției dintre noesă și noemă, vehiculată de întreaga tradiție a intenționalității. Am putea continua încă mult timp : e de ajuns să înțelegem că occamismul ne conduce în miezul modernității, adică la dezbaterile dintre filosofia analitică și filosofia continentală, de pildă.

***Pol.** : Cu Occam, ca mesager modern al tehnicii și mânuitor al briciului, vom părăsi primatul interpretării ontologice a universaliilor ca să ne îndreptăm către semnificație. Există, spune Occam, pe de o parte „termenul comun «universal» ca predicat pentru orice universal [...]. Eu*

spun că nimic nu este universal, cu excepția cazului când, abuzând de această vocabulă se spune că un popor este un universal pentru că nu este unu ci numeros, caz pueril". Iar, pe de altă parte „termenul «singular» care i se opune". Dacă urmăm cele prescrise de scientia occamica *– care e în primul rând un artizanat logic – putem spune : poporul se adună, cetatea este singulară sau multiplă. „Cetatea" înseamnă toți cetățenii singulari. Există o nouă definiție a ontologiei ? În ce ar putea să conste o ontologie a singularului ?*

A. de L. : Cred că am răspuns la întrebarea dumneavoastră atunci când am insistat asupra aspectului minimalist al ontologiei occamiste. Briciul lui Occam are rostul de a elimina tot ceea ce nu este singular. Conceptul universal nu este universal prin obiectul său – *res universalis* a realiștilor – ci prin relația semantică de tip unu-mai mulți menținută cu toate singularele pe care le înlocuiește în calitate de termen, într-o propoziție mentală. Este universal prin semnificație nu pentru că semnificatul său este un lucru universal, ci deoarece el însuși semnifică în mod universal. În schimb, ca și concept, universalul se comportă ca oricare alt concept : este o calitate a sufletului, un singular ce afectează un alt singular, un suflet sau altul. Singura realitate a conceptului este, așadar, subiectivă în sensul că el există în subiectul – sufletul – pentru care este o afecțiune. Nu există o sferă a obiectității, care există pentru ea însăși, independent de actele de intelecție efectuate de un spirit. Problema poporului sau a cetății pe care o amintiți aici este, prin excelență, terenul celei mai acute confruntări dintre realism și nominalism. Teoria totalităților nu este o luptă de clasă, dar occamismul și realismul au jucat incontestabil un rol în apariția acelui tip de discurs ce se poate numi „politic". Totuși, aici trebuie să ne păzim de iluzie. O anumită istoriografie nord-americană a încercat să impună ca necasară alinierea nominalismului, a individualismului democratic și a progresismului.

Totuși, etichetele de „nominalist" sau „realist" nu sunt mai ușor de utilizat în politică decât în ontologie. Aplicația politică cea mai „nominalistă" a relației întreg/parte este dată de Dante în *Banchetul* IX, XXIX, 8., atunci când se întreabă asupra posibilității de a numi „nobilă" o rasă sau un neam. Exploatarea abilă a soritului mulțimii (sau, un alt exemplu, a problemei corabiei lui Thezeu), care îi permite să dezvolte o concepție „atomistă" a neamului sau a cetății, e de ajuns să facă din Alighieri un „nomina-

list“ ? Desigur că nu. Orice autor care reduce un tot la suma părților sale nu este un nominalist. Dacă, în ultimă instanță, putem să prezentăm un realist ca pe cineva care este „convins de realitatea ideilor generale“ și un nominalist ca încredințat că „numai individualul există“, nu putem reduce geneza discursului politic medieval la o problemă de aritmetică. Într-adevăr, pe motiv că *binele comun nu este pentru el decât suma bunurilor particulare*, un adevărat atomism social dictat de ontologie, face ca nominalismul să fie înțeles ca producătorul noii mentalități sau atitudini democratice care, începând cu secolul al XIV-lea, pune față în față conciliul și Papa, Statele și principele. Însuși schematismul ei face ca explicația aceasta să fie neconvingătoare. Mai degrabă realismul unui Wyclif, unul dintre cei mai înverșunați adversari ai occamismului, favorizează nașterea unei noi concepții a colectivității față de puterea monarhică a principelui sau a Papei. Prin faptul că un tot nu se reduce la părțile sale se semnifică în primul rând că el nu se poate reduce, în sensul metafizic al lui *reductio ad unum*, la partea sa cea mai eminentă, la capul său. Că Biserica este într-o anumită privință o entitate transcendentă, ireductibilă la indivizii ce o compun, deoarece ea este în întregime corpul mistic al lui Hristos, iată o teză realistă – Biserica drept entitate intențională – care face pentru detronarea principiului monarhic mai mult decât briciul lui Occam îndreptat împotriva ideii însăși de obiect general. Realismul nu este în mod obligatoriu „reacționar“.

Pol.* : *În legătură cu recentele tentative de definire a nominalismului și a realismului în termeni de „manieră de a privi“, evidențiați legătura conceptuală și istorică dintre problematica universaliilor și problematica „percepției“. Este posibil să trecem în revistă și să departajăm fiecare dintre aceste feluri de a privi, chiar dacă trebuie să distingem mai multe teorii ale percepției. În această privință, „manierele de a privi“ ale modernilor sunt diferite de cele ale medievalilor ?

***A. de L.* :** În cartea mea pun în discuție un model presupus intuitiv, menit să ne furnizeze în mod direct „maniera de a privi“ realistă și „maniera de a privi“ nominalistă, ca și când, efectiv, cel care aderă la o doctrină realistă în domeniul universaliilor ar vedea altfel lumea decât cel ce aderă în mod filosofic la o teorie nominalistă. Numesc acest „model“ „exemplul pixurilor“ și l-am împrumutat de la un eminent medievist anglo-saxon. Argumentul

este simplu : dacă dorim să înțelegem ce este realismul, spune acest autor, este suficient să ne reprezentăm ce face un realist atunci când percepe anumite regularități. Un realist este unul care, văzând două pixuri negre, percepe, în primul rând, culoarea neagră comună lor și, plecând de aici, percepe fiecare obiect negru ca participant la ideea de negru, primind prin această participare (în sens platonic) și definiția sa și calificarea sa ontică. Dimpotrivă, nominalistul, care încarnează bunul simț robust și punctul de vedere al simțului comun, este cel care, văzând două obiecte negre, vede numai două obiecte negre, remarcă asemănarea și conchide că sunt de același tip, dar constată că fiecare este negru prin propria sa formă și că nu există nici o culoare neagră, entitate abstractă, la care fiecare să participe. Această ilustrare, ca toate ilustrările, ne lasă să înțelegem ceva, dar mă tem să nu fie ceva fals. Eu cred că realiștii și nominaliștii nu s-au separat nici un moment în ce privește felul de a pecepe lumea, ci numai în privința explicației pe care înțelegeau să o dea despre lumea pe care o percepem, toți la fel, și în special, despre faptul că atunci când vedem două pixuri negre, vedem chiar două pixuri negre și nimic mai mult. Explicația genetică a nominalismului și a realismului dată prin exemplul celor două pixuri mi se pare mitică : pretinzând că vorbește despre percepția cea mai banală, ea ne transmite subtil altceva : că filosofii continentali și filosofii analitici au *vederi* diferite, una este naturală, iar cealaltă nu.

Acestea fiind spuse, întrebarea dumneavoastră cuprinde o alta : dacă noi, oamenii moderni, vedem lumea așa cum o percepeau medievalii ? Răspunsul meu va fi tranșant : trebuie să ieșim din scenariile simpliste ale filosofiei contemporane sau, mai exact, ale unei anumite filosofii contemporane care se împodobește cu haine, nu pot să spun cu culorile cognitivismului, și să revenim la datele etno-culturale. Cred că un istoric trebuie să presupună existența unei continuități *reale* a lumii de la o epocă istorică la alta. Trebuie, cu riscul de a fi absurd, să postuleze, așa cum facem în fiecare dimineață trezindu-ne, muncind și mergând apoi să ne odihnim, că există o unitate reală a lumii, că toți trăim în aceeași lume materială, cea de azi, ieri, alaltăieri sau de cu opt secole în urmă. Aceasta nu înseamnă că felul nostru de a aprehenda obiectele materiale le face să apară și ne pune în relație cu ele în cadrul uneia și aceleiași rețele de semne, de sensuri, de simboluri, pe scurt, într-un același sistem de reprezentare de la

o epocă la alta. De aceea susţin că nu există o continuitate fenomenală a lumii, cu toate că există continuitate reală. Din această cauză mi se reproşează că aş susţine relativismul istoric holist. Nu văd de ce, de vreme ce admitem în etnologie că există diferite feluri de a se reprezenta, de a gândi şi a acţiona în lumi care nu sunt „simple“ lumi materiale accesibile percepţiei imediate, ci lumi de sens, lumi codate şi codificate, lumi pe care etnologul încearcă să le descifreze în structura şi modul lor simbolic de funcţionare ca ansambluri, nu văd de ce, de vreme ce admitem că *Bororo* şi parizianul din arondismentul nouă trăiesc în sisteme de gândire şi de simboluri diferite, nu am admite că la fel se petrec lucrurile în sânul şi de-a lungul istoriei unui ansamblu geo-cultural determinat, fie el Europa sau „societatea occidentală“.

Dacă noi credem că nu există o discontinuitate esenţială în aparenţa din sânul universurilor simbolice şi al sistemelor de gândire ce se succed în „spaţiul istoric european“, aceasta nu se datorează decât faptului că între Descartes şi mine, între Occam, Descartes şi mine, între Aristotel, Occam, Descartes şi mine, există o asemănare mai mare a viziunilor asupra lumii decât între mine şi un şaman siberian. Să luăm exemplul Lunii. Jean-Pierre Vernant are multe pagini frumoase despre Selena şi Lună. Nu mă simt în stare să scriu unele asemănătoare, aş vrea însă să-mi exprim părerea de medievist asupra acestei duplicităţi. Omul Evului Mediu, Sfântul Toma de Aquino de pildă, trăieşte într-o lume în care toţi consideră că cerul, „cerul pe care-l vedem deasupra capetelor noastre“, cum spune Kant, este *animat*. Noi nu mai trăim într-o astfel de lume. Ficţiunea, funestă în ochii mei, a celui ce face filosofie refuzând istoria şi consideră că tezele filosofice nu aparţin în primul rând lumii care le-a văzut născându-se, că ele nu se înscriu într-un anumit sistem de gândire şi reprezentare, această ficţiune nefericită susţine că Toma de Aquino, pentru care cerul este animat şi pus în mişcare de către Inteligenţe motrice, şi cu mine, care văd altfel lucrurile, ne raportăm amândoi în acelaşi fel la acest „obiect material“, „Luna“, care apare pe „cer“. Cred că la mijloc e o amăgire şi o eroare radicală, care nu poate fi admisă nici în opera istorică, nici în cea filosofică. Eu susţin teza discontinuităţii universurilor epistemice încercând să fiu, în munca mea, un arheolog al ştiinţei, deoarece cred că există o discontinuitate a paradigmelor, a *epistemelor*. Ceea ce nu înseamnă că aş considera imposibilă traducerea unei teze filosofice din trecut într-un idiom filosofic contemporan ; vreau să spun că

noi nu vom vedea niciodată lumea cu ochii medievalilor. Obiectele materiale subzistă, dar noi nu trebuie să facem o istorie a obiectelor materiale, ci o arheologie a privirilor. Or, privirile nu mai „există", cel mult „subzistă", însă ele trebuie reconstituite studiindu-le ca sisteme de gândire și reprezentare sau, mai exact, ca elemente inserate în asemenea sisteme pe care le putem descrie, privirea în sine fiind pierdută pentru totdeauna.

Concluzia mea în această problemă, în legătură cu noi și medievalii se referă, așadar, în primul rând la lumea modernă și la sarcina istoricului filosofiei. Nu pot să mă limitez la a crede că toată munca acumulată de etnologi și antropologi de mai bine de o jumătate de secol ar rămâne în prezent fără rost sub pretextul că o improbabilă întâlnire a materialismului cu naturalismul și cu o anume tehnică sau practică incisivă de analiză a limbajului ar duce pentru totdeauna opera filosofică în lumea „reală", într-o lume care este pentru mine abstractă, lumea simțului comun, a percepției, a metafizicii naturale, în loc să o fixeze în diversitatea câmpurilor, a sistemelor și a reprezentărilor.

***Pol.** : Heidegger scrie că atunci când ființa (mai înainte indisociabilă de ontologie) s-a manifestat în istoria metafizicii.* Ființa este termenul care domină întreaga gândire occidentală. *De altmiteri, el afirmă că* ființa nu are istorie, așa cum au un oraș sau un popor...

***A. de L.** :* La Heidegger există mai întâi *Seinsfrage,* problema sensului ființei, problemă pe care o urmărește în istoria filosofiei. Există o istorie a ființei în măsura în care există, la un prim nivel, o istorie a problemei ființei. Oricum, în perspectiva heideggeriană este mai importantă tema uitării ființei. Istoria ființei este, în primul rând, istoria unei uitări și aceasta, așa cum o gândește el, nu e una de tip empiric în care să putem marca și defini etape sau momente, ca în istoria agriculturii sau a tehnologiei. Heidegger însuși evoluează. El deschide problema ființei ca fenomenolog, dar în ceea ce numim „filosofia sa secundă", ajunge la o „tipologie a ființei" care iese din universul lui *Sein und Zeit.* Există totuși în demersul său o constantă ce ne dă dreptul să vorbim despre o *istorie* a ființei, la Heidegger, anume că ființa ni se oferă ca istorie, rămânând și așteptându-ne în limbă. Ființa ca istorie se dezvăluie ascunzându-se în raportul ei cu limba. Nu e vorba aici de o simplă filologie : nu se urmărește istoria cuvântului „ființă", ci e vorba de

fiecare dată, de o confruntare cu felul în care ființa se oferă gândirii, este gândită. Heidegger nu este lexicograf, el ne cheamă să medităm la limba filosofică și să înțelegem ce se spune în limbă.

Pol. : *Cu Heidegger (poate pentru prima dată) istoria filosofiei ca problemă filosofică devine o chestiune recurentă și de neocolit în cercetare ; fie că e vorba despre lucrările remarcabile ale lui Marlène Zarader* (Les Paroles de l'origine *și* La Dette impensée *sau de* Lectures de l'ontologie fondamentale *a lui Jacques Taminiaux, fie că e vorba de cercetări amănunțite asupra* Statutului parizian al nominaliștilor *în anii '70 (*Le Statut parisien des nominalistes, *de Ruprecht Paqué) sau despre Occam, singularul (*Occam, Le singulier *de Pierre Alfieri) în 1989, pentru perioada medievală. Ne dăm seama că recuperarea moștenirilor uitate este posibilă și paralelă cu marele șantier filosofic al epocii noastre, iar asta în condiții inedite.* Cearta universaliilor *vine la momentul potrivit ca să relanseze cercetarea filosofică spre noi perspective ; nici istoricism, nici „istorie a spiritului", nici istorie a filosofiei înțeleasă ca istorie a ființei (*Seinsgeschichte*), nici sfârșit al metafizicii occidentale. Ce rol a jucat* Seinsfrage *în lucrarea dumneavoastră ?*

A. de L. : În tinerețe am fost profund marcat de *Eseuri și conferințe* a lui Heidegger și de alte câteva texte, dintre care, în primul rând, *Was heisst Denken* ? Întrebarea aceasta, pe care Heidegger o traduce imediat prin „Ce ne îndeamnă să gândim" ?, „La ce îndemn răspundem atunci când gândim", iată ce am urmărit de-a lungul întregii mele opere. Am încercat în mod special să o tratez în *Penser au Moyen Age*. Mai degrabă decât întrebarea despre ființă, tematizată ca atare în mod direct, întrebarea mea este „ce ne îndeamnă la gândire ?", o întrebare care, după părerea mea, ascunde și dezvăluie în același timp *Seinsfrage* în toată amploarea sa. Citindu-l pe Heidegger, am trecut din surpriză în surpriză. Abia în anii din urmă am înțeles și de ce am fost interesat de el încă din tinerețe și cum, prin el, am ajuns să mă interesez de Evul Mediu. Acesta nu s-a întâmplat datorită tezei sale de abilitare despre Duns Scottus, ci datorită celorlalte opere și a textelor traduse recent. Am înțeles, descoperind geneza gândirii heideggeriene, cum a ajuns Heidegger la istoria ființei citind textele din Evul Mediu și descoperind inadecvarea schemelor de lectură neoscolastice. Fapt ignorat în general, una dintre marile intuiții ale lui Heidegger este că operele teolo-

gice prin excelență care au înflorit în secolele al XIII-lea și al XIV-lea în lumea latină, *Comentariile Sentințelor*, reprezentau singura perspectivă corectă de abordare a Evului Mediu adevărat, așa cum îl caută Heidegger : afirmarea unei forme de viață, a unei lumi a spiritului (se simte influența lui Dilthey), pe care neoscolastica nu o ia în considerare, rămânând prizoniera schemelor prefabricate : esență, existență, distincție reală, analogie, univocitate, tomism, scotism etc. În toamna lui 1922, la cererea lui Paul Natorp, tânărul Martin Heidegger redactează un raport asupra interpretărilor sale fenomenologice despre Aristotel, raport care după mărturia lui Gadamer, va sta la baza numirii sale la Marburg din vara lui 1923. Aici sunt definite pentru prima dată „sarcinile destrucției fenomenologice", care vor fi apoi ilustrate în celebrul § 6 din capitolul al doilea din *Introducerea* la *Sein und Zeit*, apărută în primăvara anului 1927. Or, ce citim în acest raport publicat în 1992 sub titlul de *Interpretarea fenomenologică a lui Aristotel* ? Nu numai că „cercetările destinate să ducă la bun sfârșit sarcina destrucției fenomenologice" trebuie să-și fixeze ca țintă prioritară „scolastica târzie și prima perioadă teologică a lui Luther", dar și că pentru „a înțelege structura științifică a teologiei medievale, exegeza și comentarismul său ca interpretări ale vieții" trebuie să citim *Comentariile Sentințelor*. O nouă sarcină, inedită, dificilă, imposibilă chiar, căci dacă „structura hermeneutică a comentariului *Sentințelor* ale lui Petrus Lombardus domină dezvoltarea teologiei până la Luther, ea nu a fost niciodată analizată ca atare pentru că lipsesc posibilitățile de examinare și de evaluare necesare".

Heidegger vrea deci să urce până dincolo de viziunea neoscolastică asupra Evului Mediu, dar face aceasta și spre a crea condițiile pentru o nouă lectură a continuării filosofiei grecești în lumea latină. Iată a doua surpriză. Este adevărat că el însuși nu a făcut-o, nu și-a realizat programul schițat în anii '20. Dar, multe lucrări actuale prelungesc, într-un fel sau altul, această inițiativă rămasă la el fără urmări : să treacă dincolo de separarea ritualizată dintre filosofie și teologie, dincolo de sistematizarea grosieră a unei neoscolastici care nu mai este nici teologie, nici filosofie, ci pură dogmatică anistorică, dincolo de sistemele osificate, pentru a găsi în literatura necunoscută a *Sentințelor*, literatură pur teologică, ecoul neașteptat al filosofării, mai viu, mai imperativ, mai ambițios aici decât în comentariile asupra lui Aristotel. De ce ? Pentru că ne aflăm acolo într-un spațiu al confruntării dintre

filosofia greacă și teologia creștină în care filosofia se transformă, iar teologia încearcă să se constituie ca știință. Acest episod este esențial pentru istoria Occidentului, cred că Heidegger a întrezărit acest fapt, dar meritul de a-l realiza în Franța aparține altor autori (cărora le-am fost elev) și mă gândesc la Étienne Gilson, și mai ales la Paul Vignaux, marele artizan al lecturii filosofice a textelor teologice medievale. Din acest punct de vedere, rămân fidel inspirației pe care am enunțat-o mai înainte. Nu e vorba să căutăm în Evul Mediu teze filosofice pentru alimentarea unei dezbateri contemporane mereu dornică de noi începuturi. Trebuie să plonjăm în străfundurile unui univers ascuns, acela al nuntirii filosofiei cu teoria în Evul Mediu, ceea ce e cu totul altceva decât reprezentarea grosieră a „dramei scolastice“ descrisă de Durkheim, mult prea faimosul „conflict dintre rațiune și credință“. Trebuie să plonjăm într-o lume absentă din istorie, uitată de istoriile filosofiei, prea puțin prezentă în cultura noastră intelectuală, în vreme ce toate celelalte aspecte ale Evului Mediu sunt bine reprezentate mulțumită numai istoricilor din școala de la *Annales*. Trebuie să plonjăm în această lume cu toate limitele noastre – vorbesc despre limitele istoricului și ale cercetării istorice, limite pe care le-am definit mai înainte (vederile pierdute nu pot fi regăsite) –, dar cu un obiectiv precis : să facem o altă istorie a filosofiei decât cea sancționată de modernitate. Este ceea ce am încercat să realizez în *Cearta universaliilor*.

Pol. : *Să revenim la problema destinării metafizice a ontoteologiei.*

A. de L. : Este, înainte de toate o problemă. Așa cum există o problemă a ființei pentru filosofi, există o problemă a onto-teologiei pentru istoricul filosofiei. Pentru mine, ceea ce Heidegger numește constituirea onto-teologică a Metafizicii a fost efectiv un model de înțelegere, analiză și studiu a datelor istorice pe care l-am elaborat o dată cu lucrarea mea. Aș putea spune totuși astăzi, că sunt departe de a-mi imagina istoria filosofiei plecând de la tezele lui Heidegger asupra onto-teologiei, și acesta din mai multe motive. Voi alege două. Primul este pur factual, e vorba despre o istorie în sensul cel mai plat al termenului, istoria surselor, a textelor, istoria transmiterii textelor și apariția problemelor. Nu voi reveni asupra indeciziei originare din opera lui Aristotel numită ulterior *Metafizica*, asupra faptului că ea conține în același

timp o filosofie primă, o reflecţie asupra fiinţei ca fiinţă şi o teologie, adică o teorie a fiindului suprem, a ceea ce este pur prin excelenţă, a Zeului Prim motor, Gândire a gândirii, nu revin asupra acestora, ci mă întreb numai în ce moment Dumnezeu şi Fiinţa s-au întâlnit, sfârşind prin a deveni fiecare un nume pentru celălalt, într-un fel de hiasm sau de schimb constant, circulant şi derutant. Acesta nu s-a întâmplat la Aristotel, poate nici chiar în aristotelism, ci în neoplatonism. Pierre Hadot ne-a dat lucrări admirabile despre apariţia diferenţei ontologice între fiinţă şi fiind la Porfir. Ne aflăm în plin neoplatonism. E ceva care i-a scăpat lui Heidegger în detrimentul tezei sale despre onto-teologie. Mai mult, *Metafizica* lui Avicenna – tradusă în întregime înaintea celei a lui Aristotel, este cea care a structurat onto-teologia medievală, fie ea tomistă sau scotistă, pe care Heidegger a cunoscut-o atunci când studia filosofia. Onto-teologia este rodul lui Avicenna înainte de a fi rodul lui Aristotel. E un fapt sigur care ar trebui luat în consideraţie, ceea ce nu este cazul la Heidegger. Şi mai grav încă, şi iată al doilea motiv, aderând la o concepţie a istoriei fiinţei ca istorie a uitării fiinţei şi la ipoteza unei structuri originar onto-teologice a metafizicii, nu trebuie să uităm că acest model, această reprezentare a istoriei se bazează ea însăşi pe o altă uitare, a lui Unu. Azi sunt departe de a crede că ceea ce, timp de secole s-a îndeplinit în filosofie poate fi redus la o istorie a fiinţei. există mai multe istorii, a fiinţei, a lui Unu, probabil chiar a lui *noûs*, a intelectului, a gândirii. Toate se întâlnesc, se întretaie, se întrepătrund şi, pentru mine, nu se pune problema privilegierii vreuneia. Eu cred că lucrul cel mai interesant într-o lucrare istorică este nu să unifice, ci, mai degrabă, după cum spunea Paul Vignaux, să înfrunte „diversitatea rebelă“. Cred că trebuie să ne îndreptăm atenţia tocmai asupra acestei rebeliuni a cuvintelor şi a conceptelor, mai degrabă decât să încercăm să stabilim o ordine unică, un semnificant unic, un unic referent transcendental, fie el Fiinţă, Unu sau *noûs*. Sunt necesare mai multe istorii, întrepătrunse, debordante, şi nu una singură pe care să încercăm în mod constant să o depăşim. A face aceste istorii – această pluralitate de istorii, aceste istorii plurale – înseamnă, în fond, a ne situa în calitate de actori filosofici, într-o dezbatere filosofică pe care ar fi absurd să credem că ar putea să o stăpânească cineva dinainte. Stăpânirea este, pentru mine, celălalt nume al prostiei, iar voinţa de stăpânire, o voinţă de prostie. Iată de ce prefer să afirm diferenţa şi o

arheologie a diferenței, cu riscul de a trece drept microlog sau relativist.

Pol. : *Există o altă problemă în lectura heideggeriană a istoriei ca istorie generală a ființei (sau metafizică lărgită). O dată ce aceasta se transformă în istoria Occidentului, Ființa va fi înțeleasă ca gest inaugural și destin (grec) al unui popor...*

A. de L. : Dacă există un punct în care nu sunt deloc de acord cu Heidegger, este atunci când el face din filosofie destinul Occidentului ca atare – cu toate semnificațiile pe care le adună în cuvântul destin. După cum am avut adeseori ocazia să spun, filosofia, *falsafa* arabilor, *philosophia* latinilor, a rămas întotdeauna o „știință străină" – după cum o numeau bizantinii, pentru că este străină Revelației. Este extraordinar să vezi că această filosofie pe care, după Heidegger, o legăm de „Zorii Greciei", a fost considerată de bizantini ca provenind din „fantasmagoniile elenice". În filosofie, bizantinii nu s-au considerat niciodată moștenitori naturali ai grecilor. Pentru ei, „grec" era o denumire infamantă. Atunci, *elenitatea* filosofiei... Singur, filosofia a fost „greacă" pentru evrei, pentru musulmani, pentru latini, dar ce înseamnă asta ? Înseamnă că s-a integrat în cultura lor, că a devenit un element exogen viu în această cultură, în vremurile când toată lumea traducea pe toată lumea, când identitățile culturale se construiau la fel peste tot, în jurul întâlnirii cu un *celălalt* filosofic, în iudaism, în islamism, în creștinism. Ceea ce cu adevărat i se poate reproșa lui Heidegger este faptul de a fi construit aparența unei istorii a filosofiei care nu ar fi decât prelungirea intelectuală sau, cum spune el „destinată" a Sfântului Imperiu romano-germanic. Filosofia este *esențial* greacă și germană. Ei bine, nu. Această teză nu e decât o transpunere modernă, inconștientă, a temelor lui *translatio studiorum*, așa cum au fost ele definite în perioada carolingiană și vag modulate apoi. A fost uitată originea medievală a acestei idei adoptată de pangermaniști și ideologie.

Cât despre mine, constat că în lumea evreiască, în lumea creștină, la fel ca în lumea musulmană, istoria filosofiei a fost întotdeauna o istorie de aculturație. Creștinii au devenit filosofi traducând operele grecești și arabe, evreii și arabii, filosofând în arabă și citind texte grecești traduse în arabă, apoi, în cazul

evreilor, texte latine traduse în ebraică. În momentul în care nu se mai traduce, celălalt e pierdut, nu mai există alteritate vie și fiecare devine altul pentru sine. Așa s-a întâmplat într-o parte a Islamului și s-ar fi putut întâmpla în lumea occidentală. Mă tem ca nu cumva tezele lui Heidegger să sfârșească prin a ne conduce către fenomene de acest gen, atunci când uităm partea evreiască sau partea arabo-musulmană a filosofiei așa-zis „occidentale" și reluăm de o manieră necritică fantasma unei filosofii grecești continuată într-o Europă mitică, visată și, înainte de orice, nordică, pe bază excluderii marelui Sud. Sudul care, ca din întâmplare, este musulman. Asta ne scutește de a observa că Mediterana a fost și este în continuare traversată de două opoziții : Nord-Sud, Est-Vest, între Roma Orientului și Roma Occidentului, între Islamul Oriental și Islamul occidental. Să nu uităm aceste puncte cardinale din istoria filosofiei, depărtările, tensiunile, diferențele care se manifestă între ele. Pentru a ne repera în propria noastră istorie avem nevoie de patru puncte cardinale, dar numai reperele nordice, care ne-ar determina să înaintăm către Europa hiperboreană, la care a visat Germania modernă, sunt repere amnezice și factori de amnezie. Heidegger, da ... Pentru a ne incita să reflectăm asupra părții de uitare care se af ă în viziunea noastră asupra istoriei filosofiei ... Heidegger, nu ... dacă e vorba să-i lăsăm inițiativa uitărilor noastre. E timpul să-l aplicăm pe Heidegger, lui Heidegger, urmărind toate formele noi de obnubilare pe care le-a iscat, le-a urmat sau le-a întărit în gândirea sa : uitarea neoplatonismului, uitarea gândirii arabo-musulmane, uitarea gândirii evreiești. Sunt deja trei, și probabil că mai sunt și altele, dar mi se pare că ajung acestea.

Traducerea de **Mihaela** și **Ion Zgărdău**

CUPRINS

1. O problemă saturată
7

2. De la neoplatonismul grec la peripatetismul arab
65

4. **Scolastica arabă**
179

5. **Scolastica latină a secolului al XIII-lea**
233

6. **Revoluția din secolul al XIV-lea 307**

• Incoerența aristotelismului sau despre o ambiguitate destinală • Porfir sau metafizicianul fără voie • Despre legătura dintre problematica universaliilor și doctrina categoriilor • Sursele platoniciene ale problematicii universaliilor • Universalul după Aristotel • Teoria neoplatoniciană a celor trei stări ale universalului • Avatarurile armoniei: abstracție și iluminare în peripatetismul arab • Evul Mediu timpuriu și cearta universaliilor • Universalul după Avicenna • Universalul după Averroes • Logica de școală • Realismul teologic • Doctrina universaliilor la Toma de Aquino • Universalul după Duns Scotus • Occam și nominalismul • Realismele târzii și reacția antioccamistă •



editura amarcord